إدريس هانـي

ما وراء المفاهيم

من شواغل الفكر العربي المعاصر



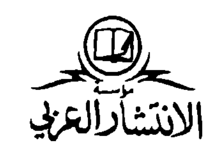

مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

إدريس هانـي

ما وراء المفاهيم

من شواغل الفكر العربي المعاصر

مقاربات مفهومية في قضايا المعرفة والنهضة والمستقبل والتسامح



Arab Diffusion Company

ما وراء المفاهيم

من شواغل الفكر العربي المعاصر

إدريس هانـي



ص.ب: 113/5752
E-mail: arabdiffusion@hotmail.com
www.alintishar.com
بيروت - لبنان
هاتف: 961-1-659148 فاكس: 961-1-659150

ISBN 978-614-404-009-6

الطبعة الأولى 2009

الفهرس

إهداء

إلى الذين أناروا بقبس من الفكر ليل دروبنا..

وبالفكر فضحوا عبثية الزيف..

وللفكر عاشوا وماتوا..

وما خانوا شرف العقل..

المقدمة

هو حديث عن بعض من شواغل الفكر العربي المعاصر لا كل شواغله. ووقوف عند بعض منعطفاته وليس كلها. فلقد بات الفكر العربي المعاصر يعاقر كل مدى حتى وإن لم يكن ذلك من أصول شواغله الموضوعية. الفكر العربي اليوم يعانق كل المشاريع ويدنو من كل المفاهيم ويغامر في كل تجريب. غير أن مشكلة الفكر العربي المعاصر الكبرى كونه ضحية تمثلات تفوق واقعه ومتوقعه. إنه يتعالى بالفكر حيث يتدنّى في الممارسة. لم ننتج حلولاً من فكرنا، لأننا لم نتتم بفكرنا للمكان. لم نمارس التفكير بهتك المفاهيم وإعادة بنائها على أسس ذلك الانتماء للموضوع، فكانت حيرتنا إزاء الواقع والمتوقع. فشلنا في نحت المفاهيم كما فشلنا في تكريس مشاريع النهضة كما فشلنا في مقاربة المستقبل. تضخمت الأيديولوجيا فابتلعت حرم المعرفة بشراسة وكذلك بعبثية. كنا نسأل ولا نجيب وأحياناً نجيب ولا نسأل. أنشأنا علاقة مضطربة مع واقعنا. وعلاقة مرضية مع المتوقع. فاحشنا المفاهيم وأحياناً غشيناها ونحن نستمتع بواقع غير واقعنا. كانت مشاريعنا أشبه بخضراء الدمن كما وصفها إخوان الصفا ما بين منزلتين: أعلى درجات الترابية أدنى درجات النباتية. وهي في الخبر المأثور: المرأة الحسناء في منبت السوء. ليس الأمر هنا يتعلق بنقاش مفاهيمي مجرد بالمعنى المنطقي للعبارة. إنه وقوف عند بعض المفاهيم وتطبيقاتها التي شكّلت ولا تزال تشكل أهم شواغل الفكر العربي المعاصر. الفكر الذي أدرك من خلال ممارسات نخبه ومشاريعهم خطورة المفاهيم وأزمتها في الثقافة العربية. ندرة المفاهيم وشحة التفكير المفاهيمي وكذلك ظاهرة التوظيف الخاطئ والمزيف للمفاهيم الكبرى، مما جعلها تنتج لدينا ما لا تنتج في مجالها الذي تملك فيه سلطة حقيقية. إنها تنتج حيرة الفكر العربي ونقائضه، مما يجعلها ممارسة أيديولوجية زائفة بامتياز.

نواجه في المجال العربي إحدى أكبر المفارقات بخصوص صناعة المفاهيم وتداولها. إن استعمال المفاهيم لا يتجاوز دائرة النخبة، بل لا يكاد يشملها جميعاً. استعمالات النخبة للمفاهيم لا يتجاوز تنزيلها الساذج في التعاطي مع المشكلة العربية في المعرفة والاجتماع، تنزيلاً لا يرفعها فوق مستوى التطبيقات البيداغوجية في جو موسوم بشحة الابداع. وما عدا تلك النخب لا يوجد في الثقافة العربية تداول ناجع للمفاهيم. وهذا الأمر يتصل بالدرجة الأولى بمنسوب الأمية الكبير الذي لا يفسر غياب المفاهيم في تداول القاعدة السوسيولوجية الواسعة فحسب، بل يجعل النخب تستغل بساطة المتلقي في

استسهال صناعة المفاهيم وسوء التسلط عليها. إن المفاهيم أشبه ببضائع، لا تكسب قيمتها إلا بأن تتسع قاعدة تداولها وتجد لها مع مرور الأيام استعمالاً يتعدى دائرة النخبة نفسها. إنها في حاجة إلى طبقة وسطى ومستوى من مستويات الاستهلاك الجماهيري. إن جزءاً من نخبنا لا يتميز في دربته المفاهيمية عن القاعدة الجماهيرية بمسافة حقيقية. إن نخبنا تفكر تفكيراً عامياً لكن باستغلال المفاهيم وليس استعمالها. بينما في المجال الغربي ثمة جملة من المفاهيم نزلت إلى الاستهلاك الجماهيري وأصبحت متداولة في محيط سوسيولوجي واسع. مثلها مثل باقي التقنيات التطبيقية المستعملة في يوميات الناس. في المجال العربي لا يزال الاستعمال المفاهيمي حكراً على نخبة النخبة مع شيء من الاستعمال الأجوف والتداول الهش للمفاهيم. إنها بضاعة للاستهلاك في سوق النخبة.

نستطيع الوقوف على أزمة المفاهيم في الفكر العربي المعاصر ومشاريع النخب العربية في مجمل تطبيقاتهم وتحليلاتهم. لقد استغلوا سلطة المفاهيم لتمرير أفكار لا ترتفع إلى قامة تلك المفاهيم نفسها. وربما وقفنا على ما بعد تلك المفاهيم على مضامين ومقاصد، كانت هي السبب في فساد الحياة الثقافية وواحدة من معيقات تطور الفكر ولطافة النظر في هذا المجال.

لقد مارس المفكرون العرب نقدهم في أحياز تبدأ بالمعرفة وتمر عبر مشاريع النهضة والتغيير بلوغاً إلى تفكر المستقبل. وفي كل حيز من تلك الأحياز تركوا بصمات هذا الاستعمال المؤدلج لمفاهيم لم تأخذ نصيبها من الرسوخ في بنية ثقافية تجنح للتسطيح وسرعة النظر.

يتحدث مفكرونا عن ضرورة النقد ورسالته وسلطته. لكنهم لا يتناقدون وفق أصول نقدية معافاة من داء تشخصنهم المزمن. بل لا يفعلون ما يدعون إليه على أسس تنهض برسالة الفكر وتهدف إلى إبقاء الحياة الفكرية مفتوحة خارج لعبة الاحتكار الأيديولوجي.

من خلال أربع فصول: المعرفة - النهضة - المستقبل - التسامح، نسعى للتعرف على ما وراء بعض المفاهيم والوقوف عند تقاطعات وشواغل الفكر العربي المعاصر. في محاولة أخرى لنقد الفكر العربي المعاصر ومقاربة شواغله الملحة. وطبعاً وهذا آكد: بالفكر الحر المفتوح على الاحتمال.

إدريس هاني

30 غشت 2008

الرباط - المغرب

الفصل الأول

ما وراء المفاهيم أو شاغل النقد

هشاشة المصطلح وأزمة المفهوم في الثقافة العربية المعاصرة

من يتأمل قوة المفاهيم ونفوذ المصطلح في أي ثقافة من الثقافات سوف يدرك لا محالة أن ثمة رابطاً موضوعياً بين وضعية المفهوم والمصطلح من جهة ووضعية الثقافة من جهة أخرى. فالمفاهيم والمصطلحات لا تستنبت في أوضاع ثقافية متردية. بل لا مجال لإنتاج المفاهيم والمصطلحات إلا في بيئات ثقافية طليعية ومناخ حضاري حقيقي. إن المصطلحات تجرّ وراءها حكاية مفاهيم تستمد هي الأخرى اقتدارها ونفوذها من البيئة الحضارية المحيطة. إن المصطلح لا يأتي من فراغ. بل هو صناعة تزدهر في بيئات تنتج المعرفة والصنائع والعلوم. ومن هنا نستطيع أن نقيم مقارنة تاريخية بين ما كان ينتجه العرب في أزمنة تحضرهم وبين ما كتبوه في أزمنة انحطاطهم. إنك تجد أصالة ما أنتجه القدامى تقوم على قدرة كبيرة ومرونة عالية في إبداع المفاهيم ونحت المصطلحات وفق أصولها المقررة. وبينما كان الغرب الناهض لا يزال مديناً لمعجم اصطلاحي كبير أنتجه العرب وفرضوه بقوة تحضرهم على الأمم الأخرى، كما أحصت ذلك زيغريد هونكه، فإن الغرب سرعان ما نهض وارتقى وأمعن في الارتقاء ليستقل بممارسة معرفية وأطوار علمية جعلته يعيد إنتاج المفاهيم ونحت المصطلحات. فانقلبت الآية بعد قرون كي يصبح الغرب هو مصدر أهم المفاهيم والمصطلحات التي تدين بها الثقافات المعاصرة والمجتمعات العلمية. فالمصطلحات والمفاهيم شأنها شأن الحضارات لها لحظات صعود ولحظات نكوص وانكماش. فليس غريباً إذن أن نلاحظ شحة المفاهيم في مجالنا العربي وغياب القدرة على إبداع المصطلحات في ثقافتنا. وقد يبدو الأمر طبيعياً إذا تبين أن بيئاتنا تعاني هشاشة في المنظومة التربوية وفي البنيات الثقافية. إن مجتمعات لا زالت في طور محاربة أشكال الأمية الأبجدية والثقافية والرقمية، واحتلالها مراتب متأخرة في الانتاج الثقافي لا يمكنها فضلاً عن الأسباب الموضوعية الأخرى إنتاج مصطلحات في حجم ما ينتجه الغرب وفي جودة ما ينتجه الغرب. فالتبعية الثقافية للغرب هي حتمية كل الثقافات التي لم تطور نفسها ولم تول البحث العلمي عناية خاصة. وثقافة هذا شأنها ستجد نفسها عالة على

مصطلحات ومفاهيم البيئة الأكثر نفوذاً وتأثيراً في مجال المعرفة. إن القضية الأساسية لا تكمن في أن نقتبس ونفيد من منتجات الغير مادام أن المفاهيم والمصطلحات مسألة علمية ومعرفية قابلة للأخذ والرد. لكن مشكلتنا أننا لسنا طرفاً في إنتاجها ولا حتى أننا قادرون على المساهمة في هذا التراكم العلمي الكبير.

وفي ضوء هذه الحقيقة كان للمصطلح في مجتمعاتنا حكاية أخرى لا تقلّ فظاعة عن عجزنا عن إبداعها. إننا لم نحسن استعارتنا لهذه المصطلحات، إلى حد باتت حرب المصطلحات في المجال العربي تبعث على فوضى عارمة أفسدت الثقافة العربية وحوّلت جانباً منها إلى مسخ ثقافي، لو أنه قيّض لنا أن نرجع هذه المفاهيم إلى مجالاتها الأم لضحكت علينا الأمم. ومع ذلك ما فتئ الكثير من المثقفين لا سيما من لهم خبرة بتفاوت القدرة التعبيرية بين اللغات وخصوصياتها البلاغية، ينبّه لخطر التحريف الذي يطال المفاهيم والمصطلحات في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة. هكذا استقبل الفضاء الثقافي العربي أمواجاً من المصطلحات عبر أشكال من الترجمة يغلب عليها عدم الاحترافية وقلة الخبرة، مما أوجد شروخاً وتخالفاً بين الفكرة الواحدة. وتعددت القواميس واختلفت التراجم حتى بات البعض يذكر المصطلح ويثنّي برديفه في القواميس المختلفة درءاً للشبهة وتأكيداً على المعنى وكثيراً ما يذكر المصطلح المترجم ومعادله الأصل خشية سوء الفهم كما لو أن الترجمة لم تحصل أصلاً. وبينما استطاعت الكثير من المصطلحات أن تنزل في البلاد الغربية إلى أحياز التداول شبه العمومي، بات للمصطلح عندنا سلطة قمعية محيطاً نفسه بهالة لا تملك مفاتيحها سوى نخبة النخبة فيما قسم من المشتغلين في حقل المعرفة لا زالوا لا يرون من جدوى المصطلح والمفهوم متى استنبت خارج بيئاتنا المصابة بالشلل الثقافي.

لقد انقسم المتلقي العربي أمام موجة الاصطلاح الدخيل والمستورد إلى موقفين على طرفي نقيض:

قسم أدرك أهمية الاصطلاح والمفاهيم في إنماء المعرفة وتطور العلوم، فتبناها من دون أدنى ضابطة منهجية وشروط. وربما أصبح الأمر في منتهى الشطط مع تمييع التداول الاصطلاحي وتسطيحه باعتباره ألفاظاً وليس مفاهيم. وقسم آخر لم ير في ذلك من فائدة سوى أنها رياضة لفظية جوفاء لا تقدّم ولا تؤخر في مجال المعرفة والعلم.

الموقفان معاً يشكلان وجهين متطرفين أضرا ضرراً بالغاً بالثقافة العربية. لكن من ناحية نستطيع أن نقرأ بعض الحقائق خلف هذا التموقف السيئ من المصطلح. فمن ناحية الأوائل نرى أن المصطلح بات يشكل سلطة معرفية انزاحت به عن مدلولاته الابستيمولوجية. لقد اكتسب المثقف سلطة في المجتمع العربي قد لا تكون تضاهي سلطة

المثقف في المجتمع الغربي. لكنها تظل سلطة على قدر من الأهمية مما جعل التنافس والتباري على موقعية المثقف تشبه إلى حد ما عملية التباري السياسي والانتخابوي في السباق على السلطة. فطروء الفساد على العملية السياسية الهشة في المجتمع العربي يضارعه الفساد الطارئ على التباري على مواقع التسلط الثقافي مما نشأ عنه واقع مزرٍ، جعل المصطلحات تكسب في التداول الثقافي العربي ضرباً من الاستهلاك الرمزي بالمعنى السوسيولوجي فيما كان المصطلح يواجه الاحتضار المعرفي وربما لم يعد يملك من شحنة معرفية سوى طاقة كلامية تعزز ما كان أسماه عبد الله العروي بالثرثرة العربية!

أما الثواني ممن وقفوا موقفاً سلبياً من المصطلح واقتفوا قفواً رفضوياً ضد تداوله معلنين الاستكفاء بما تجود به اللغة الطبيعية، فهم على موقف محق من جهة ما يلمسه المرء من فوضى والتباس وضياع المضمون وغربة المفاهيم الجديدة عن المتداول الصناعي والطبيعي في بيئاتنا الثقافية. ففي شروط محكومة بحرب المصطلحات وتعويم الدلالة لصالح عماء المعنى، يجعل ذوي الموقف المذكور على جانب من الصدقية فيما يؤاخذون عليه أرباب المفاهيم الهشة وطلائع التعسف التداولي وفوضى المصطلح.

ولو قدر أن نجد فرصة لتأليف كتاب حول الأخطاء الشائعة في الاصطلاح، لكان أهم من الحديث عن الأخطاء الشائعة في التداول اللغوي. وقد رأيت من ذلك ما لا مجال لإحصائه في هذه العجالة. ويكفي أن نضرب بعضاً من الأمثلة على ذلك. إننا في العالم العربي نصادف استعمالاً مائعاً ومحرفاً لبعض المفاهيم والاصطلاحات، مثل استعمالنا لمفهوم «النظرية» على أفكار لم تأخذ حظّها من الاستدلال ولا تشكل سوى مشروع رؤية وأحياناً مجرد فرضية. ففي الاصطلاح نميز بين نظرية «theorie» ومبرهنة «theoreme». وهذا في اللغات اللاتينية يكون أظهر حيث نجد الاشتقاق اللغوي واضحاً. فمن وجهة نظر المجتمع العلمي يصبح خطأ أن نطلق مصطلح نظرية على بعض التصورات أو الآراء دون أن تخضع هذه الأخيرة لشروط النظرية. وقد نجد أيضاً استعمالاً لمصطلح «النقد» - critique - في غير محله. وغالباً ما نريد به الهجاء بمعناه اللغوي الذي هو حالة انفعالية وتموقف غير مشروط بقواعد وأصول النقد. وهذا أمر جعل ثقافتنا تخلط بين النقد والهجاء إلى حد الشطط. وترانا أيضاً نستعمل عبارة تاريخي وتأريخي كما لو كان الأمر يتعلق بالترادف. والحق أن التاريخ هو علم بالماضي فيما أن التأريخ بتظهير الهمزة هو علم الكتابة التاريخية أو فعل التدوين. وقد نستعمل مصطلح «التاريخاني» ونقصد به النسبة كما هو شأن التاريخي، فيما أن الأمر في غاية الاختلاف. فالتاريخي نسبة إلى التاريخ بينما التاريخاني نسبة إلى مذهب فلسفي يمنح للتطور الاجتماعي مدلولاً تاريخياً يقوم على قوانين اجتماعية مشتركة ويرى إلى هذا التطور بمنظار كوني يرفض الخصوصية ويقدم نفسه

كمقابل للبنيوية. وهذا واضح في اللغات اللاتينية التي تميز بين التاريخي والتاريخاني: «historique» و«historisiste». وكثيراً ما صادفت استعمالاً لعبارة الشخصانية ويريد بها البعض النسبة إلى لفظ الشخص. والحق أن هذا الاستعمال المائع من شأنه أن يخلق لبساً في المعنى، حيث إن الشخصانية تفيد مفهوماً خاصاً يتعلق بمذهب وجودي تحتل فيه الأنا والشخصية دوراً خاصاً ويستدعي حمولة فلسفية معينة. وهذا واضح أيضاً في اللغات اللاتينية التي تفرق بين الشخصي والشخصاني«individuel» و«individualiste». ورأيت أيضاً استعمالاً خاطئاً لمصطلح الجنس بالمعنى الاصطلاحي في التحليل النفسي. فبينما نستطيع التمييز بين الجنس والجنسانية في الاصطلاحات التحليلنفسية، نجدنا لا نلتفت إلى ذلك في المتداول اليومي. لهذا السبب وقع الكثيرون في خطأ تقدير جملة الاصطلاحات والمفاهيم الفرويدية، حينما اعتبروا مفهوم الجنسانية الفرويدي يحمل مفهوم النزعة الجنسية بالمعنى المتداول، فقالوا إن فرويد يرى أن الطفل يرضع من ثدي أمه بغريزة جنسية. ووجدت سوءاً في استعمال مصطلح ثقافة وحضارة لا يراعي التطور المفهومي لهما، ويتعاطى معهما بنوع من الخلط. وربما كنا قد وقعنا في خطإٍ جسيم لما اعتبرنا الأمرين يؤديان المعنى نفسه -وحيث ليس هاهنا مجال للوقوف عند ذلك-. وهكذا نلاحظ استعمالاً هجيناً لجملة من الاصطلاحات التي دخلت إلى حيز التداول العربي وراجت في الصحافة وتداولها الجميع من دون التفات إلى الخطر الناجم عن الاستعمال المائع والخاطئ لهذه الاصطلاحات.

غير أن هذا الوجه لا يخفي الخطر الذي يؤسس له أصحاب الموقف السلبي ذاك. إن الموقف الرافض والسلبي من إبداع المفاهيم واستعارة الأجود منها لرفد ثقافتنا بالجديد ومنحها مزيداً من الحيوية، هو موقف يؤدي إلى موت الصنائع وإعاقة اللغة الصناعية التي هي قوام التواصل والتجديد في المجتمعات العلمية. فمقاييس تقدم المجتمعات تتحدّد فيما ينتجه المجتمع العلمي من نماذج معرفية ومفاهيم واصطلاحات ييسر بها تواصله العلمي الأرقى. وليس بالضرورة أن نجعل اللغة الطبيعية المتداولة هي مقياس تقدم المعرفة اللهم إلا بما تملكه هذه اللغة من قدرة ومرونة لاستيعاب المضامين المعرفية والعلمية التي تنتج في مختبرات المجتمع العلمي المعني بتصنيع المعرفة وتطويرها بوتيرة أسرع وبمستويات أعمق.

إنني أستطيع أن أضرب مثالاً لمواقف متخالفة إزاء المصطلح والمفاهيم وكيفية التعاطي معها في الثقافة العربية. فبينما رأينا أن المثقفين العرب انفتحوا عبر الترجمة على مختلف حقول المعرفة ومعاجمها الاصطلاحية وتبنوا أكثر المفاهيم تداولاً في حقل الدراسات الاجتماعية. . وبينما كانوا قد ابتدؤوا بممارسة التحليل وفق هذه المفاهيم دون أن

يمنحوها فرصة التجذر في المجال الثقافي العربي والوضوح الكافي، التفت البعض إلى أهمية تقديم المصطلح وبيان المفاهيم بصورة تمكن المتلقي العربي من مزيد استئناس وتمكن من المصطلح. وإذا كانت تلك هي المهمة التي بادر إليها جيل الأوائل حيث يقف على رأسهم عبد الرحمن بدوي الذي أمكنه تقديم الفكر الغربي، تاريخاً وأدباً وفلسفة للقارئ العربي وفق لغة متصالحة مع أصول التعبير الطبيعي، حيث جاءت جلّ ترجماته أو قراءاته التركيبية متواسطة الفهم والتفهيم في مكنة القارئ العربي فهم مضامينها واصطلاحاتها، فإن هذا النمط من التعاطي مع المفاهيم والمصطلحات قلّ ما صمد أمام غواية الانخراط في الجدل الفكري والانتماء إلى صلب النزاعات الأيديولوجية التي جعلت الثقافة العربية تنخرط في صراعات فكرية وأيديولوجية كما لو كانت فرعاً محلياً لنزعات وصراعات جارية في المجالات الغربية الأم. وقد حاول البعض مواصلة نهج عبد الرحمن بدوي ونظراؤه في فترات متقطعة وبجهود شبه فردية، نذكر مثالاً فقط على ذلك: محاولات جورج طرابيشي مشرقاً ومحاولات محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي مغرباً. فإن الغلبة ظلت للنمط الآخر الذي جعل الثقافة العربية تقفز على مرحلة تثبيت المصطلح وتكريس المفاهيم إلى مرحلة الصراع الأيديولوجي المحض.

ولو أننا شئنا الوقوف عند وجهتي نظر حيال إشكالية المفاهيم وأزمة الاصطلاح في الثقافة العربية لما رأينا أفضل من الوقوف عند تجربتين مغربيتين: إحداهما تتعلق بوجهة نظر عبد الله العروي، والأخرى تتعلق بموقف طه عبد الرحمن. وهما في نظري يلخصان الهواجس المعرفية والأيديولوجية إزاء موضوعنا. وهما في نظري أيضاً يعكسان مذهبين في الترجمة والاستعارة وعلاقة ذلك بالفلسفة عموماً وبالفكر العربي على وجه خاص.

لقد كان عبد الله العروي سبّاقاً إلى لفت الأنظار إلى أزمة المفاهيم في الفكر العربي المعاصر. وقد بدا له أن الأمر يتعلق بتحريف تقوده الأيديولوجيا العربية المعاصرة لبعض التيارات الفكرية الغربية. يكفي أن عبد الله العروي رفض الترجمة العربية التي قام بها بعضهم لكتابه «الأيديولوجيا العربية المعاصرة»، وقد بادر بنفسه لإعادة ترجمة كتابه من الأصل الفرنسي إلى اللغة العربية. ويكفي دليلاً على ذلك أنه باشر بتقديم سلسلته حول المفاهيم التي شملت مفهوم الأيديولوجيا ومفهوم الحرية ومفهوم الدولة ومفهوم التاريخ ومفهوم العقل، بصورة فاقت أكثر المحاولات في هذا المجال. وإذا أردنا الاختصار يمكننا معرفة وجهة نظر الباحث من خلال نموذج الايديولوجيا نفسها التي اهتم بها الباحث اهتماماً فائقاً سواء في مفهوم الايديولوجيا أو باقي مصنفاته التي لم يفتأ ينبّه فيها إلى إشكالية المفاهيم والمصطلحات.

إن العروي لا يزال يعتبر أن مفهوم الأيديولوجيا يحمل من الدلالات الفكرية والفلسفية

والثقافية ما لا يسمح بنحت مصطلح غير الإبقاء عليها والبحث عن وزن عربي لها. لذا سماها «أدلوجة» على وزن أفعولة. ونباهة العروي كامنة هنا في خطر استبدال العبارة بعبارة أخرى قد لا تفي بالغرض. حتى أنه رأى إن كان لا بد من استبدال المصطلح أن نجد معادلاً للأيديولوجيا في كلمة «دعوة». ليتبين أن العروي يربط بين الترجمة والمعاني التي يؤديها اللفظ. الترجمة السيئة وهشاشة المفهوم هي واحدة من الإشكاليات التي نبّه إليها العروي. وبعد مثال «الأدلوجة» التي كان المرحوم عبد العزيز الحبابي قد وجد لها معادلاً صناعياً «الفكرولوجيا»، انبرى طه عبد الرحمن ليعلن موقفه الرافض لهذا الضرب من الترجمة، ليعلن معادلاً عن الأيديولوجيا بمصطلح أقرب إلى ما كان نحته عبد العزيز الحبابي مع إبدال «لوجيا (logique)» باللاحقة «نية (ism)». إلا أن الملفت للنظر أن المحاولة الطهائية بما استدخلته من مفاهيم وما استقوت به من نماذج معرفية، كانت قد جعلت من إشكالية الترجمة والمفاهيم صلب إشكاليتها إن لم نقل جوهر مشروعها الموسوم بالتقريب التداولي.

وقد تتبعنا الكثير من المآزق المعرفية التي لازمت هذا الضرب من الاستشكال، وما يتركه من التباس، لا سيما وأن المحاولة الأخيرة لم تقطع مع الاختيارات الأيديولوجية التي انتهت إلى معركة الاستبدالات اللفظية على حساب المضامين الفلسفية الفكرية مما جعل الأمر يتعلق بمحاولة لغوية محض. ومثال على ذلك استبدال أيديولوجيا بالفكرانية التي هي أنسب إلى ترجمة لفظ «idealism» أو «ideism» أو ما شابه. بينما يبدو أن المستشكل على الاصطلاح لم يكن يعير الاهتمام إلا الجانب المضموني الذي يحمله المصطلح. وقد رأينا كيف استبدل عبارة الكوجيتو الديكارتي من «أنا أفكر إذن أنا موجود» إلى «أنظر تجد». واستشكلنا على ذلك بناء على معيار الترجمة الرجعية التي حاكم بها الباحث الترجمة العربية، حيث أكدنا في محل آخر، أن الترجمة الرجعية لعبارة «انظر تجد» تفيد أول ما تفيد بالتبادر، معنى المثل المشهور «من بحث وجد». حيث وقوفه على الضمير «أنا» في الصيغة العربية واستشكاله عليه ليس صحيحاً. بل وليس بدعاً في الاستعمال العربي كما أوحى الباحث. وقد مثلت له بقوله تعالى: ﴿أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ﴾(1). وحيث لا أريد الإطناب أكثر في هذا الموضوع، أحب أن ألفت النظر إلى أن استناد الباحث في تأصيل منظوره حول التقريب التداولي بناء على نماذج كابن حزم في كتابه: «التقريب لحد المنطق»، ووجود مفردات تفيد معنى التداول في النص الغزالي والتيمي والحزمي، ليركب عليها مفهوم التقريب التداولي، ثم يسقط كل الأصول التداولية الحديثة على هذا المفهوم، إنما يدفع بما وجدناه لدى هؤلاء في تعاطيهم الصنعات المذكورة والتعامل معها

(1) سورة النمل، الآية: 39.

باصطلاحها كما رأينا ذلك في المعيار للغزالي والتقريب لحد المنطق لابن حزم. إنهم لم يخضعوا عبارة ايساغوجي مثلاً لاستبدالات لغوية. بل إن مراد ابن حزم من التقريب لم يكن هو ما رامه صاحب التقريب التداولي من الوقوف عند الألفاظ، بل قصد منه صاحبه تيسير المنطق لذوي الأفهام المتواضعة. لذا فهو يقرب المضمون لا يقلب الألفاظ.

ثم إنني أعتقد أن لا إشكال في الصيغة التي يستقرّ عليها الاصطلاح في التداول العربي ما دام لا يشكل نشازاً بحسب الموازين التي يقوم عليه التركيب العربي. فمن جهة إننا نجد أن القرآن يشتمل على ما كان سماه بعض العلماء بغير العربي. وهم يقصدون أسماء وعبارات مثل: سندس واستبرق وبرهان وزرابي وغيرها مما هو دخيل على اللسان العربي وكان مصدره فارسياً ونبطياً ورومياً وما شابه. والحق إن هذا أكبر دليل على أن المناط في عربية اللسان هو إضفاء الوزن العربي على العبارة. والراجح هنا بما أن القرآن شاهد على أنه أنزل بلسان عربي مبين يدل على أن ما عدّ دخيلاً في لسان العرب هو أمر طبيعي تقتضيه مرونة اللغة وحاجتها للتطور. لكنه صار بفعل التداول عربياً. ولو لم يكن عربياً لما استعمله القرآن بموجب أنه عربي مبين. فاللغة هي التراكيب وهي أيضاً الأوزان. والمجال العامي يستعمل هذا النوع من التكييف للأسماء الدخيلة بصورة تلقائية. فانظر إلى اللغة الطبيعية ستجدها ضاجة بهذا النوع من التكييف التداولي. ففي لهجاتنا المحلية نحن نلوي ونكيّف الألفاظ الدخيلة فنجعلها جزءاً من لغتنا. فنقول مثلاً عندنا في اللهجة الدارجة المغربية: السكويلا، الكوشينا، زالاميط، برمسيون، تلفزيون، الجيدون الخ. وهي عبارات تستجيب لوزن اللهجة المحلية. ونظيره يمكن أن يجري في موازين اللغة العربية الفصحى. لكن إذا كان المجتمع العلمي أحياناً يبقي على هذا الضرب من المصطلحات وينطقها دونما مراعاة للوزن العربي، فذلك مردّه إلى اتقان المجتمع العلمي للغات الأجنبية وتداولها في سياق ازدواجية اللسان.

ومن جهة يجب أن نركّز على المضمون والمفهوم من الاصطلاح، ولا نقف عند أصوله الاشتقاقية لا سيما حينما تتكثف المفاهيم وتخضع لصيرورات تركيبية تضفي عليها مزيداً من المعنى وأحياناً يحصل انقلاب في مضامينها يؤدي عكس معناها المتواضع عليه في زمن التعيين. فالمصطلحات تشهد تحولات مضمونية مكثفة، يصبح من غير المجدي الحديث عن أصول اشتقاق إلا إذا كان الأمر يتعلق بتاريخ المفاهيم وليس بدلالاتها الابستيمولوجية شديدة التحول.

الطريقة الطهائية رغم رياضتها اللغوية هي تعبير يحيي موقفاً سلبياً قديماً من اللغة الصناعية، قوامه رفض الاكتفاء بتكييف المصطلح مع موازين اللغة العربية.

ورأيي أن لا مخرج في ما يتعلق باللغة الصناعية أن نتبع طريق القدامى في الترجمة

القائمة على نقل المصطلح كما هو وتكييفه مع الوزن العربي الذي تكفله التفعيلة. فالتفعيلة هي مناط تعريب المصطلح وليس أي شيء آخر. فبالاستناد إلى التفعيلة نطور اللغة نفسها ونضبط إيقاع تقدمها بمرونة عالية دون تحريف. فهذا يمنح مرونة أكبر للغة ويحافظ على المضامين الفكرية للمصطلح ويغني المعجم اللغوي الصناعي بالمزيد من الاصطلاح. أما ما يقال عن أن المضمون يجب أن يستبدل مع استبدال اللفظ بما هو مستجيب للمجال التداولي، فهو في نظري تحريف وتعسف على المصطلح. فالمصطلح إما أن نبدعه نحن أو نحافظ على مضمونه في حالة استعارته. وتبديل مضمونه لن يصبح موضوعاً يتعلق بآلية نقل المصطلح بل يصبح موضوعاً يتعلق بمعالجة معرفية يجب أن تثبت جدارتها في النقاش الفكري والمعالجة الابستيمولوجية للمفاهيم وهذا أمر لا يأباه أحد.

ما بعد الأيديولوجيا شرط في رؤية عالم أكثر نصاعة!

ليس الغرض من هذه البعدية أن نقبض على شيء ما. إذ ليس بعد الأيديولوجيا سوى عماء الفكر. فالأيديولوجيا لم تصنع تاريخ البشر القديم فحسب، بل إنها تصنع مستقبلهم أيضاً. لقد انساحت الأيديولوجيا واحتوت عالم البشر، بعد أن استوعبت كل مخيلتهم. حتى ليبدو أنه متى ما حلم البشر وتخيل أو فكر إلا وفعل ذلك بمنطق الأيديولوجيا. إن التوق إلى ما بعد الأيديولوجيا هو واحدة من أكثر الأوهام رواجاً خارج النقد الأيديولوجي. وليس حينئذ من مخرج سوى تصعيد هذا النقد إلى منتهاه، كي نخفف من عراء الزيف الأيديولوجي، وشطط الخداع الذي يجعل التخلي عن الأيديولوجيا حتى لحظة نهايتها السيئة أمراً مستفظعاً. إن قصارى ما يملكه البشر إزاء الأيديولوجيا، هو تصعيد الوعي بها. الوعي وحده من يخلص الإنسان من بطش الأيديولوجيا واستدراجاتها نحو الوعي الشقي.. الحديث إذن عن ما بعد الأيديولوجيا، حديث ليس في محله، إذا ما نظرنا إليه نظرة سطحية ظاهرية. لكن متى ما أدركنا أن أي حديث عن الأيديولوجيا هو نفسه يستدعي الحديث عما بعدها، سندرك أي تصور بعدي هذا الذي نقصده. التصور الحقيقي للأيديولوجيا لا يتم إلا بتصور ما بعدها. أي تصور العماء الذي يترتب على الفراغ الأيديولوجي، باعتبار الأيديولوجيا ضرورة. نعم لعل السبب الرئيسي الذي دفعنا إلى تخصيص ملف حول الأيديولوجيا، ليس هو التدفق الكبير لخطاب النهايات الذي بات يحتل فراغات الانسحاب الأيديولوجي بمعناه التقليدي، ويتساقط كبديل عن الانتظارات التي لا زالت تؤرق البشرية، على إثر رضات التحولات الأيدوستراتيجية الكبرى فحسب، بل إن دافعنا كان هو ما لا حظناه من سوء استعمال لهذا المفهوم الذي قلما تستحضر إشكاليته عند الاستعمال.. هكذا امتلأت خطاباتنا ومقالاتنا وانتفخ كلامنا وإعلامنا

بالحديث عن الأيديولوجيا كما لو كانت محض علم للأفكار أو منظومة فكرية أو تعبير ساذج. والحق أن هذه العبارة التي تطلق عفو الخاطر تختزل أعقد الإشكاليات التي واجهتها ولا تزال المعرفة الإنسانية..

ما الأيديولوجيا؟

تطرح هاهنا مشكلة انتقال المصطلح، وثقله على اللسان العربي. وتلك مشكلة ليس لأحد أن يحلها على الإطلاق، سوى أن نخفف من غلوائها، كما فعل بعضهم وهو يحاول إيجاد المعادل العربي لمصطلح أيديولوجيا. قبل فترة اقترح عبد الله العروي كلمة «أدلوجة».. وبعد ذلك استعمل د. طه عبد الرحمن كلمة فكرانية - دون أن ننسى اقتراحاً سابقاً للراحل عبد العزيز الحبابي: فكرولوجية -. والحقيقة أن الاقتراحين يحيلان إلى اتجاهين وذوقين في الترجمة، ليس هاهنا مجال بحثهما. إنها الأيديولوجيا مرة أخرى تحضر بقوة في التعبير عن نفسها. لكن يمكنني القول بأن اقتراح العروي كان وجيهاً فيما اقتراح الفكرانية كمعادل عربي للأيديولوجيا يحتاج إلى تأمل. فهو يقوم على استسهال كبير لمشكلة المفاهيم والمصطلحات وما يتصل بها من متواليات مفاهيمية وما يتفرع عنها من استشكالات يناقض أصل التثبت في الترجمة بحسب المنحى الذي سلكه صاحب فقه الفلسفة بناء على أيديولوجيا التقريب التداولي. إن مذهب طه في الترجمة - وتحديداً ترجمة أيديولوجيا - هو مذهب أيديولوجي بامتياز. يتضح ذلك من خلال الدفع بالخلاف مع المقترح العروي السابق في الزمان وفي الاشتغال، مخالفة من دون مرجح، سوى الاستناد إلى التشقيق اللغوي، دون استحضار الحمولة المفهومية والإشكالية للعبارة. في حين تبقي الصيغة العروية حافظة للمضمون الإشكالي للمفهوم مع تقيد مبدع في مراعاة الوزن العربي. وهو الاختيار المبني على وعي تاريخي وفلسفي واستيعاب للنقد الأيديولوجي. هذا في حين تبدو الترجمة الطاهائية رغم تمسكها بالاستبدال العربي، ليست إلا تعاطياً حرفياً مع المفهوم، إذ يتضح عموماً أن الطريقة المذكورة في الترجمة تترنح بين التساهل والتشديد، بحسب موقف انتقائي تتحكم به حالات المترجم، ومدى استيعابه للإشكالية المعرفية للمفاهيم.. فأما منحى التساهل فمثاله فرض مصطلح فكرانية ترجمة للأيديولوجيا. وأما منحى التشديد والتعقيد الذي يصل أحياناً إلى درجة الإعجاز والتعجيز، فمثاله ترجمة جملة الكوجيتو الديكارتي بخلاف ما تمّ تداوله وفق صيغة الخضيري: «أنا أفكر إذن أنا موجود». وكان مختار صاحب فقه الفلسفة، صيغة أخرى هي: «انظر تجد».. وكما أننا في مناقشة سابقة، في محلها، لصيغة: «انظر تجد»، اعتبرناها مخالفة للمدعى، فهي من حيث التقريب التداولي لو سلكنا معيار الترجمة المعكوسة، فسنجد أول معنى يتبادر منها إلى الذهن هو: qui cherche trouve، وهي

تعني: «من بحث وجد». ليس ذلك فقط من حيث إن كلمات الجملة المذكورة تحمل نفس المعنى - انظر، تأتي أيضاً في اللغات اللاتينية بمعنى ابحث وفتش، (chercher)، يستعمل في الانجليزية صيغة look for، بمعنى بحث عن. . في اللغة العربية تأتي بمعنى فكر وتأمل ورأى وبصر وانتظر. . ، ووجد، تأتي بمعنى (trouver) - أجل ليس هذا فحسب، بل إن ثمة تركيباً متداولاً في اللغة الفرنسية كما يدل عليه المثل المعروف: qui cherche trouve. نعم، يمكننا القول بصيغة «انظر تجد»، لكن هذا يفترض تسليم المتلقي بكل الإسقاط المتكلف المذكور، والذي لم يكن ليحضر في بَال أي مترجم أو قارئ لأولى الصيغ الترجمية للكوجيتو تحت تأثير المجال التداولي. . بل هذا أكبر دليل على غرابتها، لأنها لو كانت تداولية لحضرت في وجدان اللغويين عفو الخاطر. فكذلك نجدنا مضطرين هنا لتدارك الهنات الترجمية للاستاذ طه عبد الرحمن - وهي هنات تصبح أمراً فظيعاً، لما ندرك أن صاحب فقه الفلسفة هو لغوي كبير ومحقق دقيق - حيث إن ترجمة أيديولوجيا إلى فكرانية توقعنا في مأزق فلسفي وفي خلط مفاهيمي وفي اشتراك لفظي. وهذا ما يعني أنها ترجمة لا تقوم على الاستيعاب التاريخي للمفهوم ولا على إشكالية النقد الأيديولوجي ولا على الاجتهاد القائم على استفراغ الجهد في التشقيق، على الرغم من أن وضع صيغة «انظر تجد» رافقها - رغم الهنات الترجمية المذكورة - من النكات ما أمتع به الباحث قراءه برياضة لغوية ومنطقانية لا يلوى لها ذراع. أقول: إن طه حينما ترجم الأيديولوجيا بهذا الشكل وقع في المزالق التالية:

- إنها ترجمة تخفي الأبعاد الإشكالية للمصطلح. فهو يقدمها بمعناها التقليدي المتجاوز بوصفها منظومة أفكار أو معتقدات. ولا يمكن استحضار هذه الإشكالية المفهومية إلا بالإبقاء على المصطلح كما هو مع إخضاعه للوزن اللغوي المحلي كما هو عرف سائر اللغات وكما هو عرف اللغة العربية مع الأسماء والمصطلحات المنقولة. فإذا كان ذلك وجهة نظر أنصار التقريب التداولي من التراث العربي ممن كان لهم فهم متردد ومهجوس بموقف سلبي مسبق من الصنعات الجديدة، بدءاً بالغزالي وانتهاء بابن حزم، فإن رواد الصنعة من أهل التراث أنفسهم لم يجدوا مشاحة في نقل العبارات الجديدة ومنحها وزناً عربياً حفاظاً على مضمونها العلمي والفلسفي، كما فعل الفارابي وابن سينا وجمهور الحكماء المسلمين إزاء مفاهيم منقولة كالاستقسات والهيولى. . ومثله ما سارت عليه عادة العرب في الترجمة والنقول ومما أقرّه القرآن الكريم يوم استعمل من الأسماء ما لم يكن من العربية بحسب الأصل الوضعي، ما فجر نقاشاً شهيراً حول وجود غير العربي في القرآن. والحق أن القرآن الذي وصف نفسه بأنه كتاب عربي، قصد بذلك الإقرار بالبعد الانسيابي للغة. معترفاً بأن معيار عروبة الكلمة هو الوزن والتداول. فليس الإقرار مختصاً بما كان وضعاً طبيعياً تعيينياً، بل إن المتعين تعيناً بحسب التداول، مشمول أيضاً. .

فالقرآن استعمل كلمة برهان وسندس واستبرق وزرابي.. وكان من الممكن من خلال التشدد والمبالغة أن يقال: لما هذا وقد كان أولى بموجب التقريب التداولي المزعوم أن يقال بسط بدل زرابي أو دليل بدل برهان.. وما شابه. ولم يتدخل القرآن في بعث العرب المسلمين على الاختصاص بالاصطلاح استبدالاً، بل يكفي في عروبة المصطلح خضوعه لمقتضى الوزن العربي. ومثل ذلك ظل رائجاً في لغة العرب.. فهل كان ابن عربي مخالفاً لمقتضى قواعد التقريب التداولي لما سمى كتابه المعروف: ترجمان الأشواق، وقد علمت أن كلمة ترجمان ليست من أصل عربي.. وقس على ذلك كلمات من قبيل: زنديق، وزنج، وغيرها مما داخل اللسان العربي واستقر في لغة العرب بفعل التداول التعيني كما لا يخفى. أقول: إن كان هذا مما تحصل وتقرر في اللغة الطبيعية فهو من باب الأولوية مجزئ في الاصطلاح والتداول الصناعي. ولم يمنح القرآن العرب المسلمين حق التميز بالاصطلاح إلا فيما كان مورد تداول أخلاقي، كقوله تعالى: ﴿لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا﴾(1).. وهو مجرد تدخل اقتضاه وضع أخلاقي للأسباب المذكورة في محلها.. فهذا خارج موضوعاً عن الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، أو الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، بما أن مواد التفكير ومقدمات التفلسف ومفاهيمه هي أمر عقلي محض مهما تلبست بمحمولات المجال التداولي الذي انبثقت وتكاملت داخله. فعملية الإبداع إن كنا لا بد فاعلين، عليها أن تصطنع مفاهيمها الخاصة ابتداءً، لا أن نسطو على ما اصطنعه الغير ونسقط عليه إكراهات مجال لم تنشأ فيه ولا قبل له بها ولا قبل لها به. يتعين على عملية الإبداع للمفاهيم أن تنطلق من أصل المفاهيم والفكر، لا من خلال ممارسة الأستذة على مفاهيم من صنع الغير، فالإبداع هو أمر جعلي بسيط وليس مركباً.. وأياً كان اللأمر فالمنتج بالجعل البسيط هو أشرف من المنتج بالجعل المركب. وهذا هو المبدأ الأول للمعرفة؛ لنقل حق المعرفة الموجب للاعتراف. وأن التفكير في الأيديولوجيا ليس من اختصاص مجال دون آخر، فهو يتعلق بظاهرة كونية تخص المعرفة والفكر والإنسان ومطابقة الواقع وعدمه. هذا ناهيك عن أن الاستناد على آراء الغزالي وابن حزم وابن تيمية في بناء أيديولوجيا المجال التداولي وقواعد التقريب التداولي، حاكي عن موقف تراثي معين وليس عن موقف كل التراث.. وفي تعميم هذه القواعد تغليب لتراث على آخر بلا مرجح، بل هو نفسه موضوع للنقد الأيديولوجي للتراث.

- إن ترجمة أيديولوجيا بالفكرانية، يسقطنا في اشتراك لفظي، والتباسات تحرم اللغة العربية من جملة مفاهيم مشتقة من كلمة فكرة idee في اللغات اللاتينية، نظير ..idealisme idealite.. ideisme.. ideat.. ideation.. ideologie. وقد تكون ترجمة كهذه أنسب

---

(1) سورة البقرة، الآية: 104.

معادل عربي لمفهوم ideisme. أي الفكروية - وقد اعتاد البعض أن يفرز اللاحقة ism عن مطلق النسبة الطبيعية، بمعاوضة صناعية، بإضافة الألف والنون على المصدر - كهيئة المثنى - قبل النسبة، نظير تقليداني، فكراني، علماني، شكلاني.. على وزن «فعلاني»... هنا تكون الترجمة المذكورة توحي بهذا الخلط بين idiologie وideisme الذي يفيد معنى التمذهب للفكر الخاص أو الفكرة الخاصة.. هذا في حين أن الأيديولوجيا هي نظرية للعمل.. تصبح الأيديولوجيا نقيضاً للفكرانية بمعنى: ideisme، من حيث وفاء الأيديولوجيا هو لمصلحة الحامل الأيديولوجي وليس للفكرة.

لهذا السبب تحديداً استحسنا ورجحنا الصيغة العروية: «أدلوجة»، لأسباب هي:

- أن العروي سلك مسلكاً أصيلاً في عرف اللغات وفي عرف التداول العربي الذي جعل الفلاسفة العرب لا يترددون أمام المفاهيم الجديدة التي جاءتهم من الخارج بإخضاعها للوزن العربي درءاً للاستثقال.

- من ناحية أخرى، جاءت كلمة «أدلوجة» على وزن أفعولة. هذا مع أن العروي افترض معادلاً لها في اللغة العربية دونما تحمس كبير لهذا الاختيار، وهو كلمة: دعوة. فيتضح أن العروي كان مهتماً بالمضمون الإشكالي لمفهوم الأيديولوجيا أكثر من المعنى الحرفي للمصطلح. وأن الطريقة الحزمية التي تمثلها الأستاذ طه وبالغ فيها في أيديولوجيا التقريب التداولي، تكون أشبه بأن يشتري رجل عربي سيارة ثم بسبب وضرورة المجال التداولي يفرض إعادة صياغتها بدفع سقفها إلى الأعلى كالسنام ويضع لها لجاماً ويجعل منها جملاً رغماً عن أنفها. وحتماً مثل هذا التمسيخ لمنجزات الفكر الإنساني الحديث لن يجدي شيئاً، ولن تصبح السيارة جملاً.. بل المطلوب أن نرقى نحن إلى مستوى استعمال السيارة، فنشق الطرق السيارة ونضع نظام المرور.. هذا ما عنيت به في مناسبة أخرى بضرورة أن ترقى الفاهمة إلى مستوى المفهوم وليس العكس. غير أننا نجد عكس ذلك في الأيديولوجيا التداولية، حيث يتنزل المفهوم ويمسخ ويجرف باتجاه الفاهمة. وهذا فيه حكم تعسفي، يفرض على المعرفة العربية أن لا تتطور باتجاه الإشكاليات الكبرى التي يطرحها الفكر الإنساني، وأن لا تغتني بالتراكم الذي تشهده علوم الإنسان.. إنها حالة من التداول المغلق والتمثل اللغواني والمنطقاني الصوري الدائري المفرغ من المحتوى الفلسفي والمعرفي.

هذا معناه أن صيغة العروي في تقديرنا تحافظ على المنظور الإشكالي للمفهوم ولا تنظر فقط إلى المعنى اللغوي. فتبين إذن أن ترجمة د. طه هي الترجمة الحرفية، وهذا بخلاف مدعى «فقه الفلسفة».

منطق الايديولوجيا وأيديولوجيا المنطق

يضعنا الاشتغال الميتا - أيديولوجي أمام إشكالية العلاقة بين المنطق والأيديولوجيا. ولعله أيسر على الباحث أن يبحث في منطق الأيديولوجيا أو أيديولوجيا المنطق من أن يبحث في علاقة الأيديولوجيا بالمنطق بالمعنى الصناعي. ويمكننا حسم هذا الموضوع ببيان وجه الافتراق بين الأمرين من جهتين: فمن جهة الوظيفة، فإن الأيديولوجيا وإن شاركت المنطق موضوع الفكر، فهي لا تهتم بترتيب المقدمات على النحو البرهاني المجزي للوصول إلى المجهول. فعادة ما تستند الأيديولوجيا إلى ما هو حجاجي، إلى حدّ تكاد تشبه فيه منطق الأسطورة، هذا إذا لم نقل إن الأسطورة في مبناها وغايتها هي أيديولوجيا المجتمع القديم (البدائي). وأما من جهة الغاية، فإذا كان غاية المنطق صون الفكر من الخطأ وتمييز هذا الأخير عن أشكال التفكير الأخرى من وهم وخيال، فإن الأيديولوجيا تقع غايتها خارج المعرفة، فهي وظيفة اجتماعية، وليست المعرفة إلا وسيلتها. وهذا التبني الوسيلي للمعرفة لا يعني أنه تبني لمقتضى الباعث العملي للمعرفة نفسها، بل نعني أن الأيديولوجيا تجعل من المصلحة الاجتماعية ومن الفعل الاجتماعي معياراً لصحة الفكرة، بل ويمكن التدخل في إعادة صياغة النظرية لتستجيب للمصلحة. فالمعيار في الصدق والكذب ليس هو منطق الفكرة بل هو منطق المصلحة، أي منطق مصلحة الحامل الاجتماعي للأيديولوجيا. هكذا بإمكان الأيديولوجيا أن تتوسل بالخيال والوهم لإثبات صدقها، فهي باستنادها إلى أدوات الحجاج، تطلب الإقناع، وليس صدق مقولاتها.

نعم تصبح الأيديولوجيا منطقية متى كانت المصلحة تقتضي ذلك.. وقد بات أمراً مواتياً لبعض الأيديولوجيات بأن وصفت نفسها بالعلمية. وكان ذلك توظيفاً في غاية الحذاقة، انقلاباً على أيديولوجيات بائدة ظلت محكومة بنمط من التفكير تقليدي أو طوباوي. لكن مثل هذا الادعاء كذبته الوقائع يوم أصبحت هذه الأيديولوجيات العلمية المزعومة عائقاً أمام فعل المطابقة ومعاقرة الواقع.. أصبح زيفها واضحاً ودخلت في مرحلة الكذب، أي الوقاحة الأيديولوجية. لم يكن هم الأيديولوجيا العلموية المزعومة انتصاراً للعلم وللمنطق، بل كان الهدف هو تحقيق الانتصار على أيديولوجيات سابقة، وبالتالي من أجل الإقناع أكثر. الأيديولوجيا العلموية استغلت مرحلة سيادة النمط العلمي على الفكر العالمي، تماماً مثلما استغلت الأيديولوجيات الطوباوية عالماً ساده النمط الفكري الخرافي أو الطوباوي.. ليست الأيديولوجيا هي التي تنتج النموذج المعرفي بل قصاراها استغلال النموذج المعرفي وفرضه وإعادة إنتاجه والدعوة إليه.

ففي كل أيديولوجيا، قد نقف على آثار منطقية، كما في المنطق قد نقف على ما هو

ضروري التصديق به من دون برهان، كالاستقراء، وشرائط الحد التي يتعذر معها تعريف بعض الأشياء إلا على سبيل المسامحة والتقريب اللفظي، ما يجعل شرائط الحد المنطقي أمراً أقرب إلى الخيال منه إلى الواقع. وبما أن المنطق علم يزعم صون الفكر عن الخطأ، وفن ترتيب المقدمات، فهو كعلم يدافع عن نفسه بوصفه الطريق الوحيد للمعرفة الصحيحة. وعليه، فهو يحاجج ويسعى إلى الإقناع كما فعل أهل الصناعة الأوائل في مفتتح حديثهم عن المنطق. ففي المنطق أيضاً نقف على آثار للوهم والخيال والمسامحة وإرادة الإقناع. طبعاً كل هذا ناتج عن أن الأيديولوجيا رفيقة الإنسان المفكر، تحلّ معه حيثما حل وترتحل معه حيثما ارتحل.. تعاقر فكره متى فكر وكيفما فكر، فليس له إلا أن يفكر أيديولوجياً، بقليل من الزيف أو كثير من الزيف.

لا تعني الوظيفة التزييفية للأيديولوجيا أنها كاذبة. فعملية التزييف تتم بصورة لا واعية. لكن متى تصبح الأيديولوجيا كاذبة، أي تمارس التزييف العاري بوعي وتصميم تامين؟ إنه موعد قيامتها.. فالأيديولوجيا بعد أن تستنفد أغراضها وتتنكر للمعرفة التي نشأت في أحضانها قبل أن تتحول إلى نظرية للعمل، يجعلها غير قادرة على إخفاء التزييف، بل تزييفها لم يعد مبرراً لأنه ضد المصالح التي هي مناط مشروعية التزييف البنيوي للأيديولوجيا. فتبدأ تمارس دورها بصورة مفضوحة، ويبدأ حاملها الحزبي أو.. أو.. يظهر مزيداً من الكذب حيث لا مخرج للأيديولوجيا في طور الشيخوخة إلا بأن تكذب وتكذب حتى يكفر بها الجمهور وتصبح متهمة ومدانة فينقلب السحر على الساحر، فتظهر فيها بعض مظاهر الهروب إلى الأمام، كأن يصبح الماركسي الشيوعي ليبرالياً جديداً.. أو أن يصبح القومجي أصولياً متطرفاً أو الأصولي المتطرف لقلاقاً من شدة انقضاضه على شعارات الحوار واحترام الآخر بينما هو هو نفسه مشكلة التواصل.

الأيديولوجيا اليوم: العولمة الاقتصادية

دخلت الأيديولوجيا عالم الاقتصاد، ليس بوصفها نظرية للعمل، محرضة ومعبئة في اتجاه الإنتاج والعمل.. على غرار ما كان بحثه ماكس ويبر بخصوص علاقة البروتستانتية بالعمل وعلاقة التقشفية الكالفانية ومبدأ بيروث بما يؤكد على البعد العملي للاعتقادات وتأثيرها في العملية الاقتصادية.. لكن ما لم يبحث في الموضوع هو كيف أن الأيديولوجيا هنا دخلت إلى عملية الإنتاج والتوزيع بكل عبقريتها التزييفية. يحتاج العقل المنتج إلى مثل وأفكار لإقناع العامل بحتمية نمط الإنتاج ولو في شروط مجحفة.. وكذلك يحتاج إلى أفكار مزيفة لإقناعه بأن عملية التوزيع أمر لا علاقة له بالعمل والجهد الذي يبذله العامل.. كل الظلم الاقتصادي والنهب العاري للقيمة المضافة مبرر ومقنع، وهذا يحتاج أن تعاقر الأيديولوجيا الاقتصاد، وتمده بمزيد من الخيال والتزييف والإقناع. إن الأيديولوجيا

الاقتصادية المهيمنة على العالم اليوم، تقوم على جملة مسلمات، وكثير من المغالطات، هو أن النهب الصريح للقيمة المضافة حق، للمالك، وهذا يقتضي استدعاء تصور جديد لتراتبية الاجتماع العبودي بشكل جديد وذوق أكثر نعومة وأقل عراء وتوحشاً.. على المالك أن يعمل كيف يشاء ويمرّ من حيث يشاء.. وليس للعامل المرتهن لحتمية العمل وشروطه ونمط الإنتاج وغلبه، المعين سلفاً، إلا طريق واحد: أن ينتج قيمة مضافة ويسلم بحق المالك في وضع اليد عليها.. هذا النمط الجديد من عبودية الإنسان للإنسان يتطلب أيديولوجيا مزيفة تؤمن شكلاً من القناع يحجب فظاعات هذا النمط المدمر للوجود الإنساني وأيضاً قدراً من الاقتناع بعالم تراتبي قسري.. واليوم تتدفق شعارات العولمة الاقتصادية بأيديولوجيتها المزيفة التي باتت أكثر وضوحاً من السابق.. تظهر العولمة للمتلقي عالماً من المثل، مستثمرة قوة الحلم الذي يجتاح عالم البؤساء، لتبشرهم بجنة عدن على أرض يتهددها التلوث والكوارث الإنسانية والبيئية أكثر من أي وقت مضى.. لتمرير مشاريع جهنمية تقتل كل سياسة اجتماعية، وتجعل العالم ملكاً للأقوى اقتصاداً في عملية مولنة مكشوفة للاقتصاد.. إذا كان الإنسان هو آخر ما تفكر فيه العولمة الاقتصادية التي يسعى باروناتها لنسف كل ما له علاقة بالتكلفة الاجتماعية، أي بحقوق الإنسان وحقوق البيئة والتنمية المستدامة، فإن أول مظاهرها الايديولوجية الاحتفالية هي الإنسان. يعيدنا الأمر مرة أخرى إلى ذلك الشكل الأجوف والكاذب للأنسنة الشكلية التي ابتكرتها إنشائيات الصالونات البورجوازية، التي أثارت بنفاقها وازدواجيتها حفيظة نيتشه وبعد ذلك بفترة ميشيل فوكو، كي يعلن موت هذا الشكل المزيف من الأنسنة - موت الإنسان - مثلما أعلن الأول موت الإله، الإله المزيف الذي اخترعه خيال الإقطاعيين والبطريركيين، حراس الجور والعبودية ودين قتل الإنسان وملاحقة العلماء -.. بهذا التزييف لواقع العولمة وأحلام قراصنة الحقوق الاجتماعية والبيئية، وهم مجرمون في حق الإنسانية إلى حد الفحش، تكون العولمة تمارس خدعتها الكبرى ضد الإنسانية.. هناك واقع ينذر بالدمار وشعارات تبشر بشروق الوفرة.. غير أن أيديولوجيا العولمة تبدو أكثر وقاحة من حيث هي معاندة في رفضها الوقائع.. لقد استقبلها العالم على إيقاع الطرد الوحشي لأفواج من العمال وتسريحهم وقبول جيل من الشغيلة بلا شروط ولا حقوق.. وثمة تراجع كبير على مستوى الإنفاق الاجتماعي مما زاد المجتمعات فقراً وبطالة واضطراباً اجتماعياً وجريمة.. لكن اللسان الطويل لأنصار العولمة بمعناها الأيديولوجي الفج، لم ينقطع بعد، بمقص الفظاعة اليومية لضحايا تساقط الشروط والعقود وتراجع الحقوق.

كل أيديولوجيا لا تقرّ بالعدالة الاجتماعية، هي أيديولوجيا خادعة، تضيف إلى زيفها البنيوي والوظيفي خداعاً أنكى وأمر.. ولذا قد يكون من مفارقات الليبرالية أن تقدم نفسها بوصفها نظاماً ضامناً للعدالة الاجتماعية.. في أوروبا التي ظلت حتى حين تعيش على

امتيازات السياسة الاجتماعية، التي ألفت بها قلوب الشعوب الأوروبية، الذين وضعتهم استراتيجية الحرب الباردة كأكياس رمل ضد التهديد الباليستي السوفياتي. لقد كانت السياسة الاجتماعية التي بدت كمرحلة ذهبية في أوروبا، من فضائل الحرب الباردة والتهديد السوفياتي لأوروبا.. أمر سرعان ما دلت عليه الوقائع فور نهاية التهديد المذكور مع سقوط المعسكر الشرقي. والواقع أن ثمة ما هو أعظم من سقوط سور برلين، إنه السقوط الدراماتيكي للسياسة الاجتماعية في أوروبا، حيث باتت الأمركة بديلاً عن السياسة الاجتماعية، لا بل عودة بأوروبا إلى أحضان الفيكتورية، برسم التاتشيرية والريغانية التي أعادت إلى الواجهة كل ذلك الإرث من الكراهية للقيود الاجتماعية على الاقتصاد، مع العولمة، التي يقودها رباط مقدس، بين فرسان المولنة الاقتصادية واليمين المسيحي، على إيقاع حروب تتهدد النوع بأكثر وسائل الدمار فتكاً وبأنعم الشعارات الايديولوجية، كذباً وخداعاً.. قد تكون الديمقراطية والليبرالية بمعناها الفلسفي حاجبة لكل هذه الفظاعات التي ترتكبها النظم الليبرالية الجديدة في حق الإنسانية، وهي نفسها الديمقراطيات والفلسفات الحرة عديمة الوجود في العوالم الأخرى التي تجعل كل نضال ضد هذا الشكل المتوحش لليبرالية أمراً غير مجدٍ. من هنا أحب أن أشير إلى البدائل المطروحة، كيف ينزاح النضال ضد التوحش الليبرالية إلى حرب ضد الديموقراطية والفكر الحر.. ففي أيديولوجياتنا البديلة، نشجب الليبرالية الاقتصادية ونشجب الاحتكار والربا، ونفتخر بأن الاقتصاد الإسلامي ناهض على العدالة الاجتماعية، غير أن أي طرح من هذا القبيل لن ينفع إذا كانت تجارب المسلمين والهيئات الاسلامية لا تقدم نموذجاً للعدالة الاجتماعية.. ففي كل مكان ترانا نشجب الليبرالية لكننا في معاملاتنا المالية نتصرف كليبراليين صغار.. ومنا من ينافسهم في الأسواق العالمية.. حتى المؤسسات الدينية تعاني من هذا التحدي.. هناك سوء توزيع، وهناك احتكار وتداول بيني محصور للمال الشرعي.. وارتهان للحزبية والولاء الحزبي والعصبية في التوزيع.. إننا في العالم العربي والإسلامي لم نحرر لا الأسواق ولا الإنسان، ولا حتى كسبنا عدالة في التوزيع على شرط الاستسلام لانسداد آفاق الحرية الاقتصادية والمدنية.. فبدائلنا ليست بالضرورة بعيدة من حتمية الزيف الأيديولوجي. تلك هي المشكلة، أن نوضع بين خيارين أحلاهما مرّ. ففي نقدنا لليبرالية تنزاح أمواج الاعتراضات التي لها مطالب تتنكر لكل ما هو مكتسب إنساني وما هو نقطة قوة في النظم الليبرالية، أقصد الديمقراطية وحقوق الإنسان.

الأيديولوجيا الدينية

يأخذنا هذا لبحث نمط آخر من الأيديولوجيا، أعني الأيديولوجيا الدينية. وأقصد بذلك مجمل ما كونه وفكره أهل الدين حول الدين.. ليس معنى ذلك أن الأمر يتعلق بالنوايا..

فسوف ندرك مع هذه المقاربة، بأن الأيديولوجيا هي أعقد من أن تكون أمراً واعياً. إنها ليست زيفاً إرادياً ولا هي كذب محض.. فكل هذا من فعل الوعي، بينما الأيديولوجيا هي من فعل اللاوعي.. إننا ننتج الأيديولوجيا بلا وعي وننتمي إليها بلا وعي. أردت الحديث عن الفكر الوظيفي الذي ينتجه أهل الدين عن الدين، بمعنى الأيديولوجيا الدينية من حيث إن معاقرة الإنسان للدين تنتهي به إلى دين مؤدلج، لعله واحداً من مصاديق مقولة «غوشيه» بدين الخروج من الدين. إنها حالة إنسانية تؤكد على أن واحدة من تجليات أنسنة الدين هي أن نجعله يعبر من خلال طيف الشرائط الواقعية. الدين هنا كوظيفة اجتماعية، لكنها بفعل التدليج - الذي أحياناً يأخذ معنى التدليس - يتعرض الدين إلى أكثر أشكال الإسقاط والمغالطة رثاثة.. أو لنقل إن التدليج المسقط على الدين إذا لم يكن على تمام الوعي بالبنية والوظيفة الأيديولوجية سيكون خطراً. من هنا وددت لو تعرضت للفكرة المؤسسة لخطاب علي شريعتي، أي ضرورة جعل الدين أيديولوجيا. والحق أن شريعتي طرح أفكاراً جريئة فيها فكر كثير وتأمل كبير.. ومع ذلك فقد طرح أفكاراً قابلة لمزيد من المعالجة والنقاش. لقد أولى شريعتي اهتماماً كبيراً للأيديولوجيا. اهتمام، يحمل بذور الأيديولوجيات الثورية لجيله. الأيديولوجيات التي جعلت الهيمنة للأيديولوجيا على حساب المعرفة.. و لا يخفى تصميم علم الاجتماع والانتماء الثوروي لأكثر الأفكار الثورية لجيل الستينات والسبعينات بادي في الخطاب الشريعاتي المناضل. إذا كان شريعتي رجلاً ثورياً بامتياز، فمن الطبيعي أن تشغل الأيديولوجيا كل اهتمامه. فهو يطالب بتدليج الدين وإخراجه من ثقل المؤسسة الرسمية التقليدية. وقد بدا أن كل الذين جاؤوا بعده وحملوا الموقف السلبي من الدين الممأسس كانوا صدى لهذه الدعوة الشريعاتية.. دين ضد الدين.. لكن أن نجازف بتدليج الدين، دون نقد أيديولوجي يعمّق الوعي بها - وهو الشيء الغائب في كتابات علي شريعتي - مغامرة لا يستسيغها إلا الثورويون الذين جعلوا الثورة فوق كل شيء.. أي الثورة كدين لا تعلو عليه قيمة.. إذا كانت دعوة شريعتي لتدليج الدين تقف على تصور وظيفي للأيديولوجيا بوصفها محرضاً اجتماعياً على تحقيق الثورة والتغيير، فإن ما لم تقف عنده المحاولة الشريعاتية هو كيف نجنب المعرفة الدينية ضلال الأيديولوجيا وفعلها التزييفي الثاوي في صميم وظيفتها كما سيظهر في مقاربة بول ريكور.. ما هو ميلاد هذه الأيديولوجيا وما هو معاد قيامتها.. ما شكل هذه الأيديولوجيا وما حدود وظيفتها وما هي المحاذير المتعين استيعابها.. وما علاقة هذه الملحمة التدليجية مع مدارات المعرفة.. هل من الضروري أن نضحي بالمعرفة لصالح الأيديولوجيا.. أم أن الحياة والثورة والاجتماع والحضارات لا تقوم إلا على الوظيفتين.. فالحياة هي علم وتعبئة.. ثورة وإصلاح.. عاطفة وعقل.. روح ومادة..

لون أحمر وأسود.. أيديولوجيا ومعرفة.. فلسفة وانقلاب.. نباهة واستحمار.. إن الدعوة الشمولية لتدليج الدين - هذه الدعوى الغارقة في المثل المستحيلة - والعارية من ضمانات معرفية صلبة قوامها النقد الأيديولوجي نفسه لها مطبات ندركها متى ما أصبح الشكل الأيديولوجي المشخص للدين أقل جدوى وأقل دينامية واستجابة من الدين نفسه. ستكون الأيديولوجيا حينئذ عالة على الدين، بل ستعيق الدين عن وظائفه الكونية الكبرى، حيث للدين تجلياته وإمكاناته التي هي أكبر من إمكانات الأيديولوجيا ووظائفها.. إنه معانق لكل المدى الإنساني بكل أبعاده اللامتناهية.. بينما الأيديولوجيا تحصر المديات وتحصر التاريخ وتحصر الإنسان. إن الذين بالغوا بالأطاريح الشريعاتية الجادة والممتعة، لم ينتبهوا لخطر سحر الأيديولوجيا وتردياتها الدراماتيكية.. لكن ما يلفت النظر أن المثقفين الإيرانيين هم اليوم أقل شريعاتيين.. فشريعتي الذي لم يقرأ بعد في العالم العربي هو اليوم متجاوز أمام الموجة الهيرمينوتيكية والبيتخصصية الإيرانية الأكثر نزوعاً إلى النقد الأيديولوجي وما بعد الحداثة في لون فكري خاص لم يشهد له مثيل.. وليس لها من الإرث الشريعاتي إلا إنسانية خطابه وصراطه الواحد المستقيم تحت خطو المثقف النبيه الملتزم، وليس صراطات مستقيمة في معميات تكافؤ القوة المنطقية للأفكار في المعاقرات المابعد حداثية كما في مقاربات عبد الكريم سروش. إن الأيديولوجيات تجد طريقها سالكاً لدى الحامل الاجتماعي من ذوي الاستعدادات المتطرفة والغالية.. لذا، فإن الضامن لتجنب زيف الأيديولوجيات الوظيفي والبنيوي وحماقات الأيديولوجيين، هو الاعتدال. فلا نغلو في الحكم على كذب أمر ما عسى أن يكون أمراً صادقاً يوماً ما.. ولا نغلو في تصديق أمر ما عسى أن يكون أمراً كاذباً يوماً ما. ومع الاعتدال يظل التساؤل مفتوحاً، إلى أن يُجاب عنه يوماً ما.

آفة التدليج الحزبوي: في نقد العصبية المؤدلجة

كل ما حولنا يحمل تصميم الأيديولوجيا ويحيل عليها.. وحق على المعرفة أن تتساءل أمام هذا التدفق الأيديولوجي الثاوي في أنطولوجيا كائن لا يحسن أن يفكر إلا زيفاً.. حق على المعرفة أن تتساءل: أين المفر؟..

إن الأيديولوجيا تعترف بأكذوبتها فقط حينما تشيخ.. تتدخل المعرفة كطبيب لإسعاف الفكر وتزويده بحقنة لتقوية مناعته.. حينها تنتعش الأيديولوجيا من جديد؛لتنشأ وتترعرع وتطغى ثم تشيخ مرة أخرى.. ليس للأيديولوجيا خلود.. إنها حالة من نشوء وارتقاء الأيديولوجيات.. تكيفها وانمساخها، ولما لا نقول أيضاً، تناسخها.

لقد أعطت الدولة الحديثة شكلاً جديداً للفعل السياسي، قائماً على التعددية الحزبية، لتنشئ بذلك تعويضاً سوسيو تاريخياً عن التعددية القبائلية. ويساوق مفهوم الحزبية

العصبية، حيث لا أحزاب بلا عصبية. ولا عصبية من دون أيديولوجيا تنشأ داخل الأحزاب، لا سيما المتقادمة المعمرة آفة العصبية المؤدلجة التي تأخذ في النمو إلى حدّ الشطط. تملأ الأيديولوجيا رؤوس المنتمين فتنتفخ بطلسمات أيديولوجية تزيد على المقدار العقلاني الذي يحفظ للفرد المنتمي حريته وقدرته على التفكير الحر، متى ما استنفدت أيديولوجية الحزب أغراضها.. وتنتهي المؤنة الأيديولوجية في زحمة التكرار والروتين ويبدأ موسم الاستيقاظ من تخديرها وتتضخم المشكلات والتحديات والتساؤلات التي تصيب الأيديولوجيا في نهاية المطاف بالوهن، فتصبح كعجوز شمطاء مخرفة هاذية لا تحسن سوى الثرثرة ومضغ الكلام، وأحياناً تلوذ بالانتحار.. تأتي حالات على الأحزاب السياسية، يتعرض منتموها إلى وضع مرضي خطير، تتنامى فيهم حالة التواهم بين المنتمين.. يتساكنون، أي يسكن بعضهم إلى بعض بحذر.. كذلك يسكن كل منهم روع الآخر ويطمئنه بصدق دعوته. ظاهرة التواهم هي واحدة من أعراض مرض التدليج المتضخم الذي يجعل الحزبي الصادق، من لا يحسن التساؤل أو التفكير الحر. فعدو الحزبوية المغلقة هو التفكير الحر. والأعداء البارزون للحزبويين هم المفكرون الأحرار. المنتمي الحزبي الذي لم يدرك أفول الأيديولوجيات المزمنة ويظل يغتذي من نفايات الأيديولوجيات المقبورة، هو شخصية مستلبة ومخدرة وسلبية بامتياز.
ثمة من الأحزاب العصبانية من يسلك أهلها بذكاء عملية استقطاب مستدام لشباب غفل لم يغادروا غرارتهم.. وهم بذلك أذكى من غيرهم لأنهم يدركون أن طاقة أيديولوجيتهم لا تستطيع إنعاش سقف عمري معين.. إنها ضرب من المنشطات الوقتية سرعان ما يفيق الإنسان من مفعولها التخديري بفعل التقدم في العمر وتراكم الخبرة.. تلك الأيديولوجيات يكون الزمن كفيلاً ببيان هزالها.. فالأيديولوجيا التي لا تستطيع أن تصمد أمام تقدم العمر هي بالأحرى أيديولوجيات طفالية لا يمكن أن ترضي إلا الأطفال.
ولعله من الحكمة بمكان أن الوحي نفسه لا يختار من الأنبياء إلا أهل الأربعين: هو سن النضج الذي لا يمكن أن ينساق فيه الإنسان إلى أي اختيار فكري بسرعة ونزق.. الأربعون ضمانة وحماية من النزق الأيديولوجي والوعي الشقي. ما الحل إذن؟ على الأحزاب السياسية أن تدرك جدل الأيديولوجيا والزمن. وأن تدرك أن الأيديولوجيا تحتاج إلى تدبير وإنعاش مستمرين، أي إلى قوة معرفية تتدارك هزال الأيديولوجيا باستمرار. إنه فعل الوعي والحذر المعرفي المستدام. وهذا أمر لا يمكن أن يقوم به الإيديولوجيون، بل هو دور النقاد المعرفيين. وهذا معناه أن الأحزاب السياسية عليها أن تقلّل من ذهانها العصبوي لتقبل في داخلها بمنتمين ليس بالضرورة أن تمتلكهم كلًا.. أي منتمون أحرار. إن مشكلة الأحزاب السياسية في العالم كله وخاصة في العالم الثالث، أنها أحزاب لا تقبل بالمنتمين

الأحرار، أي تكفر بالنقد الذاتي.. إنها أحزاب تحتقر مفكريها ومثقفيها وتستهين بالنقد.. فهل يمكن للأحزاب السياسية أن تتحول إلى مختبر نقدي ومعرفي تتعايش فيه المعرفة والنقد الأيديولوجي.. أليس ذلك على الأقل سيجنبها الحالة الانقسامية القبلية التي تحكي عن وحدة النمط العصبوي الحزبي - القبلي.. ألسنا في مثل هذه الحالة في حاجة إلى أنثروبولوجيا حزبية، تجعل الدولة الوطنية الحديثة موضوعاً للأنثروبولوجيا، وليس موضوعاً لعلم السياسة.

ليست الأحزاب السياسية وحدها من عاقرت الأيديولوجيا في عزّ عرائها.. فالمثقفون لا سيما في العالم العربي هم سادة التدليج وخبراؤه.. فالعقل العربي لم يعد يخجل من هذا الشكل من المعاقرة الأيديولوجية العارية، في غياب الرقيب الجمعي الواعي وفي لحظة تسلطن المثقف الأيديولوجي الكدحي وليس الحر - الاستعارة نيتشيه -. ثمة مثقفون اليوم حولوا الممارسة الثقافية والفكرية والنقدية إلى كانتون وزوايا وأحزاب مغلقة تستند إلى كتل جماهيرية وأنصار وأتباع وحواريين تستقوي بهم في تغالبها المرضي مع نظرائها، قمعاً للنقد وقمعاً للحوار وقمعاً للاجتهاد. إذا كانت الأيديولوجيا مرض الفكر وآفته، فإن وراء الأيديولوجيا كائن مركب هو صانعها.. إن الإنسان هو المسؤول عن مرضه وعن أيديولوجياه.. بل هناك من صنوف هذه الأيديولوجيات ما يكرس تخلفاً مزمناً في عالمنا العربي. حيث ما صدقنا أن بدت السياسة تجد رشدها رويداً رويداً تكيفاً مع التحولات العالمية والإكراهات التي أرغمت أنوفاً على أن تنظر في نفوسها بعض الشيء ولو بخجل وإحساس بالهزيمة - في الحقيقة، هزيمة من؟ هل هزيمتنا أن بدأنا نفكر في ذواتنا.. يا لمفارقة المجال العربي وتاريخيته الغبراء -، حتى انبرى من المثقفين وأصحاب المشاريع المزيفة المغررة للعقل العربي أن بدأوا يحتلون مكان المستبد، يبشرون بالرأي الواحد والمصير الواحد كما هو في مخيلة متورمة بحصرها التعسفي..

من سوء حظنا في العالم العربي أن صُنّاع أوهامنا الايديولوجية وصُنّاع مثلنا الحالمة مستبدون غارقون في وحل الشرور الدنيا.. وقد شهدنا كيف هللت ذات مرة، أيديولوجيا ديكتاتور العراق المخلوع الذي جعل الشعوب العربية تحلم بمثل سرقها من مخزون هذا المتداول.. وقد هلّل معه مثقفون أيديولوجيون كثير، أخفوا بمدائحهم الوجه الوحشي لطاغية العراق الذي جلب الويلات على شعبه المعذب، احتلالاً وحروباً وحصاراً.. قبل فترة فقط كان طاغية العراق رمزاً نحتته الأيديولوجيا العربية وحشت به مخيلة السواد المخترم من الأغلبية المقهورة والأمية والمستعبدة في هذا الليل العربي الذي طال وملّلناه.. وحدها الأيديولوجيات العربية تملك هذه الجرأة النادرة في صناعة الطواغيت واللعب على الحبال.. حتى بات كل شيء له نصيب من هذا الزيف، ديمقراطيات

مزيفة.. تنمية مزيفة.. معارضة مزيفة.. جهاد مزيف.. مقاومة مزيفة.. بكاء مزيف.. أفراح مزيفة.. كل شيء مزيف.. فمعركة العقل العربي هي اليوم ضد الزيف.. أي ضد التدليج وتقيؤاته.. وضد نزيف الزيف ومرض الفكر وهواجس المثقف الأيديولوجي الهائم في سلطنته المرعبة والإرهابية والاستئصالية العبثية. حيث لا فكر يعلو على خدمة الإنسان ونصرة المظلومين والمعذبين.. ووحده المثقف العربي المأخوذ بلعبة التدليج والتكوثر الوهمي، المزيف للواقع الممجد للطغيان المتزلف لصانعي المقابر الجماعية المتطلع البصر والبصيرة إلى كوبونات من مسروقات شعب جائع تأكله المالاريا.. هذا الضرب المؤدلج من المثقفين العرب، هم أبشع صورة عن خطر الهذيان الأيديولوجي، وزيف الأيديولوجيا العربية المعاصرة.

فهل نقول إنها نهاية المثقف الأيديولوجي العربي؟

ليس المقصود هنا بالأيديولوجي، المثقف الثوروي حصراً، بل المقصود بالأيديولوجي هنا المعنى القدحي. أي المثقف الانتهازي العربي عديم الضمير غير الحر.. يستوي في ذلك أن يكون ثوروياً أو متلبرلاً.. فليس المرددون الممضون على بياض للدجل الأيديولوجي النيوليبرالي الكاذب المستكبر المدمر للشعوب، أكثر فقداناً للحرية من ثوروي لا يضيع فرصة للنهب ومد اليد للأسياد لقاء ما يقدمه أو يقوله أو يكتبه.. وهؤلاء وأمثالهم هم من تورطوا في الكوبونات.. هم إيديولوجيو الكوبونات الذين شكلوا وسيشكلون دوماً دروعاً للطغيان والاستبداد.. أمثالهم لا يمكن أن ينتعشوا إلا في ظل الطغيان.. فهم لا يجدون حاجتهم لأن يكونوا أحراراً أو يروا من حولهم يتمتع بكامل حريته.. ليس الطغيان فردياً بل هو جماعي يساهم فيه مثقفون مستبدون انتهازيون أنذال أيضاً.. لقد كشفت فضيحة الكوبونات على الوضع الفظيع والمرضي للمثقف العربي، ذلك ما نسميه بفضيحة الأيديولوجيات العربية، الضحالة الوجودية والانمساخ السياسوي؛ ثمن موت الأيديولوجيات الحية. تموت الأيديولوجيا في مشهد وإن كان ممعناً في رفض التجدد، فهي تكره الفراغ.. تتحول الأحزاب السياسية والفعل السياسي، إلى تشظٍ سياسوي، فتفرز التربة الفاسدة من هذا البراع السياسوي اللاهث وراء أتفه المصالح من الحالمين، يفسدون الحياة السياسية ويزيدونها ضلالاً وهياماً.. يصبح الفعل السياسي مشهداً يفيض بالحماقات ويتكاثر حوله كذابون يعوضون رحيل الأيديولوجيا التي مهما قيل عن زيفها فهي تصون حاملها من الكذب العاري والتزييف الفاضح.. فمتى اختفت الأيديولوجيا الحية من المشهد السياسي حتى تنقض مواكب القطا على المشهد، وتبدأ رحلة الضحالة السياسوية، فيزداد الناس عزوفاً عن السياسة، فتمارس عليهم كأقبح ما تكون السياسة جرماً ونفاقاً.

الإعلام أو الميديولوجيا

وأما عن الإعلام فحدِّث ولا حرج.. الزيف بلغ مبلغه مستعيناً بشيطان التقنية الإعلامية.. ملايين الطيبين من هذا الشعب العربي فاغرة فاها أمام شاشة تقذف بحمم الأكاذيب والصور الخادعة المزيفة.. يتغذى مشاهدونا الأعزاء على كل أشكال الطبيخ الأيديولوجي.. سوق معروضة على آخر طراز من الزيف والتضليل.. طغاة يصاغون في هذا المخبر الإعلامي الفاسد في صورة ملائكة الرحمن.. ورجال أخيار يمسخهم الإعلام نفسه إلى أشرار. الفرجة الإعلامية لم تعد سوى وجبة ميديولوجية، نأكلها ونتقيؤها، وكل منا يجب أن يقول لجليسه: حظ سعيد!

الحركة الاسلامية ونصيبها من الأيديولوجيا

هذا حال الأحزاب السياسية، فما بال الحركات الاسلامية.. هل هي حقاً بمنأى عن مرض الأيديولوجيا؟ هل نصمت ولا نتحدث عن مرضها.. هل هي معصومة هل هي تنظيم ملائكي.. من قال ذلك؟!

في البدء لا بد من قولها: «فلا خير فينا إن لم نقلها، ولا خير فيهم إن لم يسمعوها». لقد أصاب الحركات الاسلامية من هذا المرض ما جعلها ترث كل أعراض الهذيان البارنوياني الذي أصاب الأحزاب والتنظيمات الشمولية المغلقة.. قيادات تنزع إلى الهيمنة على الأرواح والعقول التي إنما بعث الأنبياء ليثيروها لا ليسيطروا عليها: ﴿لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾[1].. ﴿وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِجَبَّارٍ﴾[2] الأنبياء أنفسهم لم يمارسوا في حق أتباعهم ما يمارسه قزم سياسي في هذا الزمان.. فهم ليسوا مسيطرين ولا جبابرة. الرمز يفكر عن القاعدة، وفي بجاحة النوكى يقبل الأتباع بكل ما يصدر عنه بلا رجعة ولا نقاش ولا مساءلة.. إنها قيادات ترتكب أكبر جريمة ضد نهج الأنبياء؛ أي: «ليثيروا لهم دفائن العقول».. من حيث تضع سقوفاً للتفكير ضد أتباعها الذين ضمن لهم الشرع الحق في أن يخرقوا السماوات والأرض بسلطان عقولهم..

مفارقات المؤدلجين أو أيديولوجيا الموت..

تلك هي المفارقة، أن تعدك الأيديولوجيا بالحياة، وتحرّضك على ضرب قبيح من الموت الأناني، قوامه بديل متخيل للفردوس الأعلى، معاوضة عن بؤس المعاش، على حساب حياة الأبرياء والنفوس المحترمة. هي صورة عن شاب قطط، انتفخ رأسه

---

(1) سورة الغاشية، الآية: 22.

(2) سورة ق، الآية: 45.

بأيديولوجيا زائفة تضخم فيه إحساس ذهاني، على أن كل من حوله كفار وأن الجنة له وحده، ولهذه العصبة التي ترى أن الطريق إلى الجنة لا تكلف أكثر من مجرد تكفير المسلمين وقتل الأبرياء. . ويكفي التعلق بشعارات مقرصنة لاستعمالها غطاءً تبريرياً، كالجهاد، بسطحية فقهية عمياء، جهاد لا يبقي ولا يذر، لتصريف كل أشكال هذه الحماقات. تصور أن شخصاً مؤدلجاً بهذا المعنى السخيف توجه إلى حيث يفجِّر نفسه في سوق أو مكان مقدس أو في جنازة. . عبث بالأرواح البريئة، موت أناني، يشتري فيه المنتحر جنة الرحمن التي لا يعاوضها إلا العمل الصالح ومعرفة أرحم الراحمين والسفر في الملكوت، بدم ونفوس بريئة. إنه من السهل أن تُحشى رؤوس هؤلاء الغفل الذين يستهينون بالحياة في سبيل أحلام بائسة وأفكار مزيفة وتحت طائلة التخدير بأيديولوجيا الموت الرخيص واللامعنى، لكن من الصعب حشوها بأفكار بنّاءة ايجابية تعيد لها جمالية الحياة رغم كل معاناتها وبؤس معاشها. . لست أنت من يصنع قيامته وقيامة العالم. . أنت مطالب بالإحسان في العمل. . فأن يكون المرء جليس بيته أفضل ألف مرة من أن يخرج للناس بهذا الفكر المنكر والمرعب. . أيديولوجيات القتل البارد. . القتل المرضي. . هي أكثر أشكال الأيديولوجيات مدعاة للشفقة. . فهل تقاوم بالعنف المضاد وبالتدبير الأمني؟ لا، إنها حالة تعالج بوسائل متظافرة، كلها تمرّ عبر وسيلة الوسائل الناجعة: ألا وهي سياسة التثقيف، وهي سياسة لا يمكن أن تنجح إلا في ظل مناخ حر ترعاه نظم حرة تؤمن بالحوار الاجتماعي وحق المواطنة، دولة للحق والقانون والحريات وحقوق الإنسان، بقواعدها المشهودة لا بترديدات غارقة في معميات الإنشاء الثوروي الرث.

يبدو المتعصبون للوهلة الأولى كأصحاب أيديولوجيا متطرفة غير متسامحة. والحق أن المتعصبين والإرهابيين متسامحون في قناعاتهم وإدراكهم حيث لا يكلّفون أنفسهم عناء الغور في الوجوه المحتملة للموضوعات والأحكام، فيكتفون بالنزر القليل من المعرفة ولا يستفرغون الجهد عند الدليل. . إنهم يخفون كسلهم المعرفي بالتظاهر بالجهاد، فيكفرون الناس بسهولة منقطعة النظير، ومع ذلك هم غير متسامحين في قناعتهم تلك. الجهاد غير المحفوف بشرائطه الموضوعية وأحكامه الشرعية تعويضاً عن تقاعس منكر في جهاد المعرفة وما تتطلبه من إعمال نظر واستفراغ للجهد. . المكفرون هم أصحاب أيديولوجيا رخوة ورثّة، يظهر غباؤها للوهلة الأولى. . لذا وبما أنها أيديولوجيا كاذبة عارية مفضوحة تفتقر إلى قدرة الإقناع، تراهم يعوضون ذلك بالعنف والإرهاب والكراهية. .

الأيديولوجيا والإرهاب الأكبر

شهد العالم تحولاً كبيراً على إثر سقوط المعسكر الشرقي، السقوط الذي كان منتظراً منذ سعت الولايات المتحدة الأمريكية إلى سياسة الإنهاك واستنزاف الاقتصاد السوفياتي

عبر التصعيد في سباق التسلح الذي بلغ نهايته مع إطلاق مشروع حرب النجوم في الحقبة الريغانية. . لقد تبلورت رؤية استراتيجية أمريكية جديدة في سياق البحث عن عدو خارجي يعوّض فراغ السقوط الأحمر، ويبرر استمرارية استراتيجية التدخل والانتشار الأمريكي تعبيراً عن اللحظة الولسونية. أظهرت حينئذ كافة الكتابات والتقارير الأمريكية أن العدو المفترض والأنسب للاستراتيجيا الأمريكية بعد الحرب الباردة هو الإسلام، وتحديداً الإسلام السياسي. في سياق تعميق القناعة بضرورة التحول برسم النموذج الاستراتيجي الجديد، تداعت الأحداث بشكل يكاد يكون مطرداً إلى حد الانفجار، فكانت واقعة الحادي عشر من سبتمبر/ أيلول الشهيرة بداية التنفيذ العملي لهذه الاستراتيجية الجديدة. . كانت ثمة استدراجات من هذا القبيل ازدهر معها خطاب أيديولوجي تمركز حول مسألة الإرهاب. . فجأة أصبح الإرهاب لغة العالم كما لو أنه لم يحدث في يوم من الأيام، ولا عاقره تاريخ البشر قط. . وقد رافقت هذا التدفق الميديولوجي أوهام لا تقل عن كل الأوهام التي سبقت في المتخيل الأمريكي رداءة ووقاحة إلى درجة الاختزال الشديد. لم يكن الأمر يتعلق بالصدق والكذب كما تسعى وسائل الإعلام للتعبير عنه. . فالمسألة تتعلق باستراتيجيا وأيديولوجيا تهيئ المناخات النفسية والثقافية والذوقية لاستقبال نموذج جديدة في الفعل السياسي والاستراتيجي الأمريكي. فجأة وجدنا أنفسنا في العالم العربي والإسلامي مرتهنين لأبشع صور الانتقال التاريخي الذي تصنعه قوة الإرهاب، إرهاب استراتيجي مناور، وإرهاب فوضوي عارم. . إرهاب الدولة التي تمارس الإرهاب باسم الشرعية الدولية مستغلة نفوذها وقدرتها على الضغط. . وإرهاب يفتقد لتلك الشروط، لذا يبدو إرهاباً عارياً وفاقداً للمشروعية. . وبما أن الحديث عن الأيديولوجيا الأمريكية مما أصبح واضحاً للعالم بعد أن أصبح من الصعب الإقناع به حتى الرأي العام الأوروبي والأمريكي، فلنقف عند الإرهاب الديني الذي تمارسه بعض الحركات الاسلامية التكفيرية طلباً للنقد الذاتي - الفريضة الغائبة -. لقد فعلت الحركات المذكورة ذلك دائماً حتى لما كانت حليفاً موضوعياً للاستراتيجيا الأمريكية إبان الحرب الباردة. . فعلته في حق المسلمين ولا تزال تفعل مثل ذلك في العراق، مرة بدعوى التترس بالمسلمين في أجهل تخريج فقهي، وتارة بحجة أنهم من عامة المسلمين أو المخالفين، وهم على أية حال في نظرها، مسلمون من الدرجة الثانية أو ربما حسبوهم كفاراً خارجين عن الملة. فإذا أصبح الإرهابيون اليوم يصفون حساباتهم ويواجهون استحقاقات المرحلة القادمة، فلن يكون الأمر أكثر مما قد يقال، إنها صحون إبليس تكسر بعضها.

في البدء كان السؤال
فلسفة السؤال وإشكالية تدبير الجواب في الفكر العربي المعاصر؟

مع أنني أدرك أن موضوع الإصلاح ومسألة التجديد هي من السعة بحجم ما فات الكيان العربي والإسلامي من غنم ركب الحضارة المعاصرة ومكتسباتها، وبحجم الفارق البنيوي الذي يعكس تراجيديا الانحطاط الذي ظل يرافق كل محاولات التقدم ومشاريع النهضة على امتداد قرن ونصف من التنظير للنهضة والإصلاح، إلا أنني أرى أفضل طريق لاقتصاد النقاش واقتصاد القول في هذه المحاولة، أن نتقيد بمحاورها وأسئلتها التي هي في تصورنا أسئلة داخلة في نطاق العمومات التي تتطلب تخصيصاً وتقييداً، خروجاً بها إلى فضاء التفاصيل وانتقالاً بها إلى مشهد ملامسة الشروط الموضوعية لجدل الواقع. لكن قبل أن نشرع في معالجة الأسئلة التي تشكّل محاور هذا النقاش المهم والحيوي والضروري أيضاً، لا بد من مدخل نظري عام، يتعلق بفلسفة السؤال وجدله مع فلسفة الجواب، لدفع شبهة الفصل التعسفي بينهما، حيث لا مجال لدراستهما إلا في ضوء جدل السؤال والجواب، ومشموليتهما ضمن الجدل الكبير بتجليه: جدل النظر والعمل، جدل العقل والواقع. فموضوعنا إذن يتعلق بفلسفة المواءمة بين السؤال والجواب؛ ودورانهما تبسيطاً وتركيباً.. نزولاً وصعوداً.. وجوداً وعدماً.

المسألة الأساسية، والمحورية في معالجة قضية الإصلاح، أي إصلاح، مادامت تطرح نفسها على نحو بالغ الإلحاح، هو نجاعة السؤال. بمعنى آخر، هل نحن حقاً نطرح أسئلة حقيقية أم أننا نجيب فقط جزافاً أو أننا نجيب دون أن نتساءل!؟ ولا أخالكم ستتعجبون من هذه المفارقة: هل يمكننا أن نجيب من دون سؤال؟

أقول نعم، وتلك هي أولى مفارقات العقل العربي اليوم. إنه يجيب فقط ولا يحسن السؤال. قد يسأل ويسأل، لكنه لا يسأل في الصميم، وسهمه لا يصيب الهدف. إنه لا يمتلك أسئلة حقيقية، سوى أنه يتقمص أسئلة ويتقمص أجوبتها في أرقى نشاطه. كاد التقليد يكون قدره، سواء أكان في مقام السائل أو في مقام المجيب. إنه، بالنتيجة، لا يملك فلسفة السؤال، وبالتالي أنّى له بفلسفة الجواب. ذلك لسبب بسيط، هو أنه لم يستوعب حتى اليوم مأساته وانحطاطه. وتلك هي ثاني المفارقات التي ابتلي بها العقل العربي المعاصر. وحتى لا يكون هذا الحكم مجرد وهم ينط أو اتهام يشط أو حكم ينضاف إلى مسلسل الأحكام التي تفتقر إلى موضوعاتها، أجد نفسي ملزماً لإعطاء بعض الأدلة والشواهد على ذلك تباعاً:

شواهد على مفارقة الاستقالة بالجواب:

أقصد بمفارقة الاستقالة بالجواب، لما توجد أجوبة في جدول أعمالنا من دون سؤال مطروح، أو أجوبة أجنبية عن سؤال مطروح. وهو ما يتطلب تفصيلاً في المقام:

- أجوبة من دون سؤال:

سأجد نفسي مضطراً إلى تقديم أمثلة ثلاثية تعكس، من جهة، الوسائط الأكثر فعالية في موضوع الإصلاح، والتي تشكل أضلاعاً لثالوث جدلي متفاعل وأحياناً متصارع، اعتقاداً منا بمشروعية حضورهم في قلب النقاش الدائر حول النهضة والإصلاح. ومثل هذه الشراكة، من جهة أخرى، هي بمثابة الغنم الذي يستلزم غرماً. أي الشراكة على صعيد التوزيع المتكافئ للتوصيف الأزموي، باعتبارنا جميعاً «في الهوى سوا». وبأن الجميع مشغول الذمة بقدر من المسؤولية فيما نحن فيه وعليه. فتكون أمثلتنا تتوزع بين ثلاثة نماذج؛ كل موسوم بسؤال نموذجي خاص. وكل سؤال يستدعي ثقافة كاملة وموقفاً كاملاً، وعنواناً لمشروعية حضور أي فاعل من فواعل التأثير في المشهد والمجال، وهي النماذج التالية: أصولي - علماني - رسمي (سلطاني)[1]. وكل نموذج منها يشمل أطياف الاختلاف الجواني إزاء الاختلاف البراني للنماذج المذكورة، وحيث الجامع لها جميعاً، طبيعة السؤال نفسه:

- أصولي، وفيه مثالان:

- جواب أسلمة المعرفة، مثالاً، على سؤال لم يرد في سؤال النهضة إلا بصيغة كيف نكتسب المعرفة؟

ليس القصد أن ندرج هذه المحاولة ضمن المطروح المعيب[2]. ولا القصد النيل من

---

(1) ليس المقصود من سلطاني ها هنا توصيفاً لنمط من السلطة والحكم، بل المقصود توصيف الوظيفة الرسمية للسلطة.

(2) أحب أن أذكر بأن ما من شيء هو أخطر على المعرفة ومنطق صيرورتها أكثر من الغريزة السياسية ورهاناتها المفارقة وحساباتها المتقلبة. فالنقد ضرورة معرفية تكسب مشروعيتها وحساباتها من جدل الفكر ومقتضيات التطور الطبيعي للمعرفة. ليس في النقد محبة أو كراهية؛ وإنما يوجد فقط نظر وضمير معرفي أشبه ما يكون بالضمير المهني الوظيفي والحرفي. وقد يحصل أن المنقود هو من يحدّد درجة وكيفية ونمط النقد لدى الناقد. وقد تكون مشكلة العقل العربي أنه عقل خصيم لكل أشكال النقد مسبقاً. بل مشكلته اليوم أنه لا يزال يراوح مكانه ويعانق جاهليته حينما يلجأ إلى كل التبريرات الواهية لمنع حركة النقد، وتوظيف كل العوامل واهتبال كل الفرص لمحاصرة صوت المعرفة: ينقضي شهر عسل السياسة وينتهي عرس التواهم وتهدأ سورة البحر فتخمد موجاته، فلا يبقى مجال لركوبها، وشيء واحد يبقى ويخلد في التاريخ رغم أنف الدجل السياسي: إنه صوت المعرفة، حين تلعن الأجيال كل من زيف التاريخ وعكر صفو الحقيقة!

عمق التحليل والنظر الذي رافق هذا الاجتراح الذي كان يجيب عن سؤال لعله لم يكن في وارد التيار النهضوي والإصلاحي المأخوذ بسؤال، هو مربض الفرس في هذا الشرخ الكبير المهول بين أمة تقيم على حافة التقدم العلمي. وليس لها من غلاة معارفه سوى ما سقط سهواً أو قذف جزافاً. أي ليس لنا من نصيب هذه المعرفة سوى محصول الخردة والقمامة المعرفية التي لم تملأ مشاشنا حتى نرى أي إشكال في كفرها أو إيمانها. ولا كانت تراجيديا الانحطاط من إخراج غيلان معرفية كافرة، حيث آثار الانحطاط ظلت بادية في مشاهدنا قبل أن تملأ فراغه بقايا صور معرفة هزيلة لم نحصد منها سوى سقط المتاع. أهي التخمة المتخيلة أم خداع الذات لنفسها أم هي عبقرية ناذرة كشفت عن أن معضلتنا هي في نوع هذه المعرفة لا في امتناعها وتمنعها علينا. وكيف ستحصل هذه الأسلمة وأين يا ترى؟ أفي الجملة أم بالجملة.. ومن سيتولاها، أفراد شذاذ أم مؤسسات مهترئة أم نظم تربوية لم تقتدر حتى على الانخراط في الشروط الدنيا للعلم الحديث ومعارفه التي باتت تسبقنا كالضوء، لا حيلة لنا أمام تحدي تحصيلها بله نقضها، سوى تخريفات من وحي جنون العظمة أو أحجيات يسرّ لنا بها خطاب يجيب عن سؤال لم يُطرح لا عندنا ولا عند أغيارنا؟! حتى أن السيد جمال الدين الذي عاقر ذلك الجدل في حينه ضد نظرية النشوء والارتقاء، لم يكن ليحرف الجواب الحضاري والإصلاحي الذي وضعت فكرة الجامعة الاسلامية في طريقه. فلم يجعل - وهو الفيلسوف البارع - من العارض جوهر استشكاله النهضوي. ولا أحد من هذا الرعيل سافر ذهنه الشقي ليقيم نهجاً يتنزل قسيم الجنة والنار لمعرفة الإنسان مهما شطّت وتملكها الطغيان. فهي مغلوبة لحتمية النظر محكومة لصيرورة النقد ومعاقرة أهل المعرفة نفسها. حيث ليس لنا إلا الانخراط الأمثل والإيجابي في دورة معرفة الإنسان وتحقيق ثورتنا المعرفية في طولها وعرضها؛ نسلم لها فتسلم لنا. أليس ذلك أهون وأقصد وأنفع من كل رياضة آيتها إضافة جلبة شقية للمعروض غير النافع من الأفكار التي تأبطها الفكر الإسلامي قسراً، فيما الفكر الإسلامي يبكي اليوم حظه العاثر لشقوة حامله وشدة إسرافه في تهيؤاته التبسيطية الطفالية.

ليست مشكلة العالم العربي والإسلامي إلا الحاجة والفقر الشديد المدقع للرأسمال المعرفي. وليس له من الإمكانات ولا من الفرص ولا من الآليات ما يحقق به مهمتين مستحيلتين استحالة ما كان قررّه هيزنبيرغ بخصوص مهمتين في عالم الميكروفيزياء متمنعتين على الباحث: رصد موقع وضبط حركة الكهرب في آن واحد. كيف نسابق المنتج المعرفي وكيف نقوّمه في الوقت ذاته بنهج في الأسلمة لم تتضح معالمه لأهله. وحيث بات عسر هضمه أنكى وأضرّ بالأمة من هضم المعرفة كما هي. مشروع ولد ميتاً كما كان منتظراً، لأنه مصارعة لطواحين الهواء. ولأنه جهد يهدف إشغال الأمة عن موجبات راهنة تطرح جملة استحقاقات ومهام لم تنهض بها بعد أكثر من قرن من النشاط عبثاً. هي بلا

شك دعوة يملك مؤسسوها باعاً وخبرة وتطاولاً معرفياً متيناً. وقدرات متفاوتة في فن الخطاب وصناعة الإمتاع. لكن كل ما كان خارج دورة المقاصد واختار شقوة الشرود ومعاقرة التيه آل إلى الفشل حتماً، وأدخل في متاهات لا يكاد العقل يخرج منها. لم يطرح سؤال تهذيب المعرفة - وهو عنوان الأسلاف لما كانوا فاعلين ويقظين - قبل سؤال النهضة. وإذا كان سؤال التهذيب هو ملازم لتقدم الحضارة وتحقيق التقدم واتساع العمران، أي أنه مشروع أمة قوية محصّنة استوفت شروط نهوضها، فكيف نتقدم بعارض ونتزله منزلة ما بالذات. وقد علمت أن المسلمين نجحوا في ملحمة التهذيب للعلوم والفنون في هدأة الحضارة واستقرارها. فليس تهذيب الضعيف لعلوم القوي بذي جدوى. فلا سرعة الركب ولا التاريخ سينصفها. وأي موضوعية ستحرزها عملية الأسلمة لو استمرت على حساب اصطياد المعارف وصراع المغامر الغشمشم، من أجل انتزاعها انتزاع قرصان للمعرفة لا انتزاعاً سمحاً لمستجدي. فالمطلوب هو القوة - ومصداقها قوة المعرفة وليس فتح مختبر لتشريح معرفة لم ندرسها قبل أن نجري على جسدها المجهول عملية قيصرية لولادة معرفية مشوهة -. وإذا سمى القدماء ما أقدموا عليه تهذيباً لا أسلمة، فحذار أن نجعل عنوان «أسلمة» يدفع ثمن فشل عقل متأسلم، يتأبط الإسلام كرهاً لتحميله فظاعات وعينا الشقي. إن مطلب الأمة اليوم هو، كيف تلاحق قطار المعرفة وتكسبها، لأنها بعيدة عنها محرومة منها، وهي في سباق أكثر مما هي في حالة انتقاء.. وكيف تتسلل إلى مرتعها في مراكزها فتحتلها لأنها مبعدة عنها ممنوعة عليها. فلعل للأسلمة طريقاً أوضح ودليلاً أخصر ومحجة أوضح: اصنع نهضتك، ثم ستفرض نموذجك المعرفي على الدنيا. وحينئذ ستجد تلقائياً العلوم تتأسلم من حيث إنك قوي لا من حيث إنك مسلم. فالمعرفة في نفسها مسلمة، فهلا أسلم حاملها فتسلم؟!. فليس الإسلام في حياتنا إلا ما نلبسه إياه وما نتلبس به. فإما لبوس الأنا السوية المعافاة من جروح صدمات الحداثة ولكمات العصر الموجعة، أو هو لبس الفرو مقلوباً؛ لبوس ذات مهزومة تهذي حيث ينبغي أن تعترف بعوار انحطاطها، لتطلقه جهاداً معرفياً يؤنس ويستأنس، يقبس ويقتبس خارج مدارات الانزواء التعيس، بعلم لم نتتج منه مقدماً ولا مؤخراً. إنها قصة الوعي الشقي تعانق أجوبة هي بالأحرى تجيب عن سؤال آخر مخفي في قعر لاوعينا المتخم بالجروح. ولكنه في النتيجة جواب عن سؤال لم يطرحه واقع انحطاطنا البتة. ولعل ما يظهر إلى أي حد أن سؤال أسلمة المعرفة ليس تحققاً لوحدة رؤية ومنهج سوى نشر المعارف الدينية ووجهات نظر في قضايا فكرية واجتماعية، أن المعروض هناك لا تكاد تميّزه عن المعروض في أسيقة خارج سياسة الأسلمة. وقد عجبت أن ينشر كتاب للباحث غريغوار مرشو في سلسلة إسلامية المعرفة، مع أنه عالج قضية نقد التمركز في الفكر الغربي، فضلاً

عن أنه مسيحي علماني، هو نفسه برأ - لي شخصياً - من الطريقة التي تمّ بها إدراج كتابه حول الاستتباع في صلب مشروع لم يدرك شيئاً من أصوله وغاياته[1]. وهذا لا يقلل من ذلك الجهد الذي أسّسه المفكر القدير محمد أبو القاسم حاج حمد، في رياضته الفكرية التي هي أصلح للإشباع المعرفي منها لسؤال النهضة والإصلاح. وأصلح للإمتاع والمؤانسة منها لسؤال المنهجية. وقد كان رحمه الله واسع الخبرة غزير العلم قوي الملكة. وقد ازداد عجبي من طريقة تدبير هذه الأسلمة. وخاب أملي في انتقائياتها المتعسفة واختياراتها الجزافية واصطفافاتها المكشوفة. فالمرحوم محمد أبو القاسم يوم شاء تصدير مشروعه استعرض الكثير من المشاريع بوصفها مهمة وأساسية في مشروع مكنز أساسي للمنهجية الضرورية لأسلمة المعرفة. فكان أن صفهم طابوراً عجيباً، وجبهة لا جامع بين فرسانها معرفياً وأيديولوجياً. ومنهم ناقضون لفكرة أسلمة المعرفة ومعارضون لمنهجيتها أيما معارضة، إن لم يكن معظمهم[2]. وسأسردهم أولاً بأول لتقف على أسماء لا يجمع بينها جامع في مدى التفاكر والمطارحة العامة فكيف بمشروع إسلامية المعرفة على نبل غايته وإخلاص طلائعه وإصرار مريديه. ولعل تدابر أولئك موروث من الجذر الصراعي لأيديولوجياتهم في منطقة التصدير؛ أي المركز.. لاحظ لما يقول صاحب فكرة المكنز:

«محمد أركون ومحمد عابد الجابري وميشال زكريا ومحمود فهمي زيدان وهادي عطية مطر الهلالي ونصر حامد أبو زيد وعبدالمجيد الشرفي وكمال عمران والمنصف عبدالجليل والباجي القمرتي وداد القاضي ومحمد نور الدين أفاية ومحمد خطابي وعبدالسلام

---

(1) أقصد الكتاب القيم للمفكر غريغوار مرشو المعنون بـ: مقدمات الاستتباع: الشرق موجود بغيره لا بذاته، وهو مثال فقط عما نشر ضمن سلسلة قضايا الفكر الإسلامي، حيث جاء في التقديم المسهب الذي كتبه المفكر الإسلامي المعروف: طه جابر العلواني: «وهذا الكتاب يندرج عندي تحت سلسلة: تحرير المعرفة، ولما لم تكن لدينا سلسلة بهذا العنوان فأقرب سلاسلنا إليه سلسلة» إسلامية المعرفة». (الكتاب نفسه، ص 11، ط 1 / 1996 المعهد العالمي للفكر الإسلامي).
أقول تلك إشارة ذكية من صاحب التقديم، لأن التحرير أقرب من الأسلمة في المقام، وهي عملية جارية في النقد المعرفي الغربي نفسه. فلو كان الأمر ينحصر في التحرير فهو أجود من الأسلمة. وليته قرر هذا العنوان وعاوض به أسلمة المعرفة لكان أقرب إلى المراد.

(2) على سبيل المثال كان لكمال عبد اللطيف موقف نقدي من أسلمة المعرفة. أما أركون فمزاجه آب لهذه الفكرة ومنهجيته نقيضة لها. وأما طه عبد الرحمن، فعلى الرغم من قربه من مناخها الايديولوجي، فقد أصّل ونسق من المفاهيم والآليات ما ينأى به عن منهجيتها. وهكذا حال نصر حامد أبو زيد في بعاده عنها أصولاً وغايات، فهو إلى مذهب الإسلاميات التطبيقية الأركونية أقرب. فإذا كان الأمر يتعلق بمجرد توفير مكنز للأفكار، فكان يكفي إيجاده في منابعه الغربية إذا أردنا تجنب مفارقة تجاوز معضلة الفكر العربي والإسلامي المعاصر لجنبة سقوطه في التقليد وتمنعه عن الإبداع!

المسدي وأحمد ماهر البقري وحسن ظاظا وعبدالكريم العريض ومحمود فهمي حجازي وصلاح الدين صالح حسين ومصطفى لطفي ونجيب غزازي وإبراهيم أنيس وزين كامل الخوسكي وعبدالهادي عبدالرحمن وعلي حرب وعمار بلحسن وإمام عبدالفتاح إمام ومنى فياض وكمال عبداللطيف وعبدالسلام بنعبد العالي وسالم يفوت وطه عبدالرحمن وهناك آخرون.. تشكل هذه الدراسات - ومع اختلاف توجهاتها وبواعثها - مداخل أساسية للتجديد النوعي ليس في الفكر الديني فقط، ولكن حتى في التجديد الحضاري والثقافي والاجتماعي، فهؤلاء الكتّاب المعاصرون يشكلون رواد نهضة جديدة (...) وليس ينقص من شأن بعضهم في عصرنا الراهن أنه وضعي الفلسفة والاتجاه، فالوضعية نفسها قد خضعت للتفكيك العلمي والايبستيمولوجي (...) إن مراجعة هذه الأعمال وتوظيفها في صياغة المنهج المعرفي وطرح التجديد النوعي تتطلب جهداً جماعياً ومؤسسياً لإحداث التغيير الجذري في واقعنا وفق جدلنا الخاص (...) إن ما نطرحه في هذه الدراسة يختص بمعنى المنهجية والأدوات المعرفية المعاصرة لصياغتها وذلك في إطار إسلامية المعرفة»[1].

رؤية حالمة.. ومبتغى مخملي في معمعة المنتج الأيديولوجي العربي ذي النزعة الصراعية.. ولا نخاله سرداً منطقياً ولا جامعاً مانعاً، فهو سرد شللي، كان بالأحرى أن يتمّ استعراضه ألفبائياً بعمر تاريخ المطارحات العربية، أو بأهمية المطروح.. لا يوجد في هذا الاصطفاف عبدالله العروي ولا الطيب تيزني ولا حسين مروة ولا حنفي ولا عبدالكبير الخطيبي ولا عبدالعزيز الحبابي ولا سمير أمين ولا.. ولا.. بل لعلهم ملحقون في كلمة «وهناك آخرون».. هذا عربون المنهجية، وهذا نموذج ما أسماه بالمكنز الذي سعى إليه في سياق إنشاء «المعهد العالي للمناهج المعرفية والأنساق الحضارية»[2]..

ثم كيف ترجى الجماعية في تحقيق هذا المشروع وكل أطاريحنا العربية مهجوسة بالتنافر والقطيعة والصراع. فهل بمجرد أن نستنسخ موقف نقد الغرب أو ما بعد الحداثة يكفي أن تتحقق الأسلمة. ثمة بالفعل آراء للاستئناس. ولو أن المرحوم محمد أبو القاسم بتقديم شغل أفكاره وآرائه الممتعة، بتقديم المعرفة ونقدها، أو لنقل بتعبير زميله طه جابر العلواني:

---

(1) محمد أبو القاسم حاج حمد، ابستيمولوجيا المعرفة الكونية: إسلامية المعرفة والمنهج، ص 36 - 37 مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد، ط. دار الهادي بيروت 2004م

(2) يبدو لي أن الكاتب ومن خلال هذا الاستعراض الفوضوي لأسماء الفاعلين في حقل البحث والمعرفة، لم يكن فقط جزافياً أو بعيداً عن المنهجية في سرد الأسماء بالترتيب التاريخي الذي يحدّد مكانتهم العلمية، بل كان ذلك ناتجاً عن استقراء ناقص وفوضوي لقائمة الفاعلين الثقافيين في مجالنا العربي، فليس الأمر يتعلق فقط بترتيب خاطئ يضرّ بالمكنز المزعوم، بل ثمة تجاهل لقسم مهم، لم يجد له مكاناً سوى على الهامش، أو بعبارة أخرى: «وهناك آخرون».

بتحريرها، لكان أجدى. فلا نحمل سؤال الأسلمة وزر تخلفنا. أو فلنقل: إن القصة تتعلق بأسلمة ضمير علمي لا أسلمة معرفة. وإن اقتضى الحال، تحرير معرفة لا أسلمتها[1]. واستنهاض همم لا تشريح معرفة لا ننتجها ولا نكاد نستوعب منها ما فيه الكفاية.

إنه بتعبير آخر وبرسم المطلب النهضوي، ليس سؤالاً حقيقياً. فحينما تتخلق المعرفة، أي حينما يتخلق الضمير الحامل للمعرفة، سنلتقي معها في منطقة التسليم الكبرى. فلنخض ونبدع ونشارك وندهش العالم من منظومتنا المحبطة المهمشة ثالثياً وجنوبياً وشرقياً. لنفرض التسليم على العالم بمعرفة ننتجها لا أن نؤسلم ما هو في نفس الأمر مسلماً، حيث لا تجدي العوارض، فتأمل.

فانظر كيف بان لك جلياً أن من أجوبتنا ما لا سؤال له، وهي من شواهد مفارقة الاستقالة بالجواب!

- جواب لغونة المعرفة، على سؤال لم يرد في سؤال النهضة إلا بصيغة: كيف نبدع المعرف؟

وقد علمت أن هذا من ذاك. تتحكم بهما النزعة ذاتها مع افتراق شكلي في أسلوب الطرح وإجراءات النظر. وإن كان الناظر الأول يقف على غور في المعاني ما لم يتحقق لدى الناظر الثاني حيث منعته لعبة الألفاظ وتبديل الاصطلاح من ملامسة المعنى ملامسة سمحة، إلا أن حصار المجال التداولي للمعرفة لا يقل ضراوة عن حصار الأسلمة التي يستند إليها الناظران. على أن محصولنا الهزيل من المعرفة لا يشفع لنا في ممارسة سلطة التقويم التي لا تتجاوز لعبة الألفاظ. فكيف نقوم ما لا يد لنا في إنتاجه، وكيف تنطلق عبقريتنا في إعادة إنتاج ما أخفقنا عن إنتاجه والانخراط في دورته باقتدار نسابقهم فيه. ولو بقينا قروناً في هذا المشروع الدنكشوطي، وقلبنا كل المعاني والألفاظ، وغيّرنا معجم المعرفة الإنسانية كلها، لما حصل جديد ولا تحقق نفع. إن مشروع التقريب التداولي كما يقدمه المفكر طه عبدالرحمن، على متعة رياضته الفكرية وحسّه الفلسفي ودربته المنطقية، لا يجيب على أسئلة التقدم ولا حتى يفتح كوة لتأمل ما في الاجتماع من إمكانيات للرقي. وبينما كان سؤالنا اجتماعياً وتاريخياً، كان الجواب لغوانياً قل أن يفيد ومنطقانياً قل أن ينتج، مع التوقف عند اللازمتين، حيث المقاربة تتعدى اللغة فهي لغوانية متمذهبة للتخصص وتتعدى المنطق، فهي أيديولوجيا منطقانية متحيزة للأجرأة الفكرية لا للإبداع. جواباً عن سؤال لم نطرحه. وحينما طرح لماماً عند شذاذ من تراثنا لم يكن لهم دور أثير في

(1) إن المعرفة مسلمة في ذاتها، وهي في مقام المسترق، الذي يطلب التحرر من أسر العبودية. وتحريرها كتحرير رقبة مؤمنة. فليس كل مسترق هو كافر بالضرورة!

متوج حضارتنا، بقدر ما كان من باب المزايدة وفي أقصى الأحوال طلباً لمزيد من التهذيب. لكنه تهذيب من منظور القوي المعافى من جروح التهميش والضعف، وسليم من نوازع الانغلاب والقهر والخور. وفعل مع قوة لا انفعال مع ضعف. ومع ذلك ما كان دعاة الاستبدال اللفظي في تراثنا نظير الغزالي وابن حزم وابن تيمية، ممن التفت إلى مقولهم حينها. ولا هم اشتغلوا فيما هو بلوى التماس في المعارف والاحتكاك بالفنون، حتى يدركوا حجم ضرر هذا الاستسهال في طلب تغيير الألفاظ. وليس في وسع طالب روح الحداثة أن يعكف على تأمل المصطلح بترف في التمنطق قد يرهق الأمة في طريق الوصول إلى ما تطلبه من أجوبة حقيقية، بالتأكيد لم يكن هذا الجواب مناسباً لسؤالها. وهو أن ننهض ونتقدم بالمعنى لا باللفظ. ونبدع بالأصالة لا بفتح ورش إعادة إنتاج ما وصلنا أحياناً عذباً مستساغاً. مع جودة المحاولة ومتانة التنسيق والبناء، وأهميته في ترييض الأذهان وتدريبها على التفكر والتفلسف كما لا يخفى.

- علماني، وفيه مثالان:

- جواب القطيعة الكبرى، على سؤال لم يرد في سؤال منطق التاريخ إلا بصيغة: كيف تتخارج الأمم في جدل تقدمها التاريخي؟

ليست الطوبا قدر التحليل الأصولي فحسب. فحيث لم تشفع إسلامية الأصولي في التقدم به نحو الأسئلة الحقيقية، ونزعت به إلى الاستقالة بالجواب، فإن وضعانية التفكير العلماني أو تاريخانيته الكاسحة لم تخفف من غلواء هذه الطوبا الجاثمة على العقل العربي. وسوف نقف بعد ذلك في محله، على أن الذات المفكرة تتحمل مسؤوليتها في النظر. وحيث إن ما تتلبس به من عناوين لا يكفي للتقدم بالسؤال والجواب. حيث ليست أفكارنا إلا ما نقدر على استيحائه من أصول النظر المعتمدة. فنحن الناطقون المستنطقون وليس أصول فكرنا، التي قد نخلع عليها رقياً في النظر أو انحطاطاً في التفكير. وبينما حاول البعض أن يجيب على انحطاط الأمة بإعلان قطيعة كبرى لا تبقي ولا تذر، كمخرج لا بديل عنه للانعتاق، كانت الرؤية تحلق في فضاء لا صلة له بالواقع ولا المتوقع. كما أنها ما فعلت سوى أن امتحت من جنوح تاريخانيتها، لتقطع بما هو في مقام المظنون في مظان الصنعة ذاتها. تتعاطى مع المجتمعات بقطائع لا تلحظ جدل تخارجها، كمجتمعات تتقدم حسب منطق التكامل لا القفز الجماعي - كالانتحار الجماعي - لا تلتفت وراءها ولا ترى خلفها ولو استمتاعاً. كأنها كائنات مسلوخة منزوعة من ريشها مخروط قتادها كعنوان على منعتها وآثار حضورها التاريخي، تقذف في العوالم عند الطلب. وقد ملكها هذا الناظر اقتداراً معجزاً على التخلص والانسلاخ. وهو قبل أن يكون مطلباً مرفوضاً بالعمل هو مطلب مستحيل بالنظر. مسلسل من القفزات ومن التولدات وليس من التوالدات. نشوء بلا ارتقاء وارتقاء بلا نشوء، مستبعدة كل شروط التقدم والتأخر

الممكنة. حتى إذا تفاقمت مظاهر الانحطاط، رأيتهم يعانقون تخريفاً جديداً غامضاً، كأن يتحدثوا عن ضرورة وجود معجزة للتقدم والنهضة، أو أن وجودنا الجغرافي كان وبالاً علينا وخطيئة ابتلينا بها. فيكف العقل عن استقراء مخاضات الصراع ومشكلات النهضة. ورأيت الناظر ينسحب رويداً رويداً لم يعد يملك ما يقال إلا بالإصرار المكابر على ما قال. وقد تجد بين تاريخانيتين عربيتين أجلى شاهد على ذلك؛ بين تاريخانية عبدالله العروي الخالصة وتاريخانية طيب تيزني المفتوحة. فذاك غلق الأبواب وجف عنده المداد، والآخر بدا منه تطوراً أكثر إيجابية، حيث لا يزال ناظراً في ما جدّ من مشكلات وما لحق من عوامل تخليفية، معلناً إمكانية النهوض من داخل هذا الحطام المفتوح.

لقد كان الجواب المذكور، جواباً عن سؤال لم يطرح، ولم يكتمل كجواب حتى داخل المنظور التاريخاني، الذي لا قيمة له إن هو أغضى عن فواعل البنى، وجدل الواقع الواعي منه واللاواعي. فأن تتحقق النهضة بقفزة بهلوانية إلى حيث ما هو عليه الغرب، فيها من عوار الطوباوية الرثة ما لا يخفف عنه حسن النظر وسعة الخبرة التي لا ننفيها عن الناظر. فهي طوباوية تستبعد واقعاً متمنعاً بشروط بنيوية لا تسمح بتحقيق القطيعة الكبرى. حيث أنى للمجتمعات العربية والإسلامية أو غيرها أياً كان، أن ترمي بلبوسها كلاًّ، دثارها وشعارها، وتتعرى دون أن تتدثر ببديل يوري سوءات هذا الاختيار المستحيل في منطق الاجتماع. ثم هي طوباوية حيث استبعدت تمنع الحداثة مشخصة في مراكزها، عن الشريك المربك لمعادلة وصاية القوي على الضعيف، وسلطة الشمال على الجنوب، ومتعة الغني بنهب الفقير وحرمانه في مجتمع الرفاهية إلا من مستودعات خردته. وحيث إن مدار الصراع اليوم أن تظل مستهلكاً لمصنوعات لا صانعاً منافساً حديثاً تزاحم الحداثة الغربية في مراكزها التي ضاقت حتى أنها لم تعد تتسع للحليف. فالتخلف غدا مطلباً وظيفياً لاستقرار نظام عالمي جائر والحفاظ على منسوب رفاهية الشمال القائمة بنيوياً على اختلال التوازن والنظام التبادلي الكوني. فحتى لو انسلخنا لن نتقدم إلا توسلاً بمناورة مستدامة، لا يتيسر بعدها لطالب حداثة إلا أن يكون حديثاً من الدرجة التي لا تهدِّد التوازن. أي حداثة يجب أن يصنعوا نموذجها الخاص فينا وليس حداثة كما نريد صنعها لأنفسنا. أي ليست الحداثة التي يريدونها لنا هي حداثتهم ولا التي نريدها هي حداثة غيرهم. فلا ما يريدونه مقصود عندنا ولا ما نريده مقصود عندهم. فجواب القطيعة الكبرى، جواب عن سؤال لم نطرحه، حيث السؤال المطروح كيف نجعل هذه الأمة تحقق تخارجاً موضوعياً من دون وثب، بتراكمات وصراعات ومناورات، ليس لها يد في تحديد شكل نتيجتها. بل التخارج هو جماع جدل معقد ومتشعب ينتج فرصاً للانعتاق، بطريقة تفاجئ الناهضين والمصلحين وليس خطاطات جاهزة أو «ما ينبغيات» خطابية أو حلولاً لا

مأوى يخفي عوارها إلا متخيل يرهقه الاعتراف بتعقد الظاهرة الاجتماعية، وبقوة الحضور التأثيري للاوعي الجمعي والتاريخي، كما تستطيع أن تستوعبه على الأقل بعد تحقق التخارج المنطقي للبنى، واصفين إياه كما وصف أهل الحداثة نهضتهم. لكن ترى، هل البنى تتخارج بصورة مكرورة أم أن لا معنى لتاريخ النهضات في الجملة إلا بما ينبغي تحقيقه بالجملة؛ أي تكثيف الفعل والوعي والمراكمة والمناورة والقطيعة مع ضروب ومظاهر الوعي الشقي. فقد بان لك أن سؤال القطيعة الكبرى[1] كنموذج قد أجاب، لكنه أجاب عن سؤال لم يُطرح إلا بصيغة كيف نتقدم وننهض على مكتسباتنا لا على أنقاضنا.

- جواب البنى الخالصة، على سؤال لم يرد في منطق الاجتماع إلا بصيغة: كيف تنهض الأمم والمجتمعات كلّاً بجماع حضورها؟

وثمة وجه آخر للجواب، فطن لعوار القطيعة الكبرى، ولطوباوية ما استحال تحققه بالعمل وتمنع تعقله بالنظر. لكنه عاقر طوباويته من جنبة لا تقل اعوراراً عن الأولى. من طوباوية القفز العاري المنزوع الريش المخروط القتاد، إلى طوباوية تجزيء ما لا يتجزأ وتقطيع أوصال كائن حي لا ينهض إلا بكامل قوامه. بحثاً عن جواب عملي في لعبة جزار نظري ارتأى الحلّ في هذا التقطيع العبثي على وضم متخيل يستسهل مهمة معانقة البنى الخالصة والمجردة عن شوائب الدخيل. حيث خفي على الناظر وهو محمد عابد الجابري، أن هذه البنى لم تجتزئ إلا في مخياله النظري. وحيث إن البنى لا تختلط تاريخياً في جدل الواقع باليسر الذي نقتدر على تفكيكها نظرياً في جدل الخيال. وحيث خلطة البنى - وليس في منطق الاجتماع إلا بنى متكاملة متداخلة يعود تاريخها إلى تاريخ النوع كل النوع - هذه المهجوة أيما هجاء عند ناقد العقل العربي، لم تكن إبان تشكلها في مورد انحطاطها اليوم. بل لقد حققت من نهضتها وسموها في زمانها ما كان من عبقرية هذا التداخل البنيوي الجميل، الذي كان بالفعل عنوان حضارة قائمة، بل ثمرة لنهضة كبرى وليس مشكلة من مشكلاتها. بل وكيف أمكن هذا التقطيع الهوسي لأطراف التراث أن يجعل من الفاعل الأقوى في هذا الخليط البنيوي مصدر انحطاطه. وكأن المجتمعات والأمم تتقدم بأبعاضها لا بكليتها. وتنهض برأي واحد لا بجماع آرائها. غافلاً عن أن هذه الأخير تنهض ببيانييها وبرهانييها وعرفانييها، بأطيافها وألوانها، وليس باللون الواحد، تأسيساً لثقافة عمى الألوان. وقد اشتغل الناظر بجواب لا يوجد له سؤال، حيث المطلوب كيف ننهض جمعاً لا أبعاضاً، خفافاً وثقالاً. وكيف نتقدم كلاً لا شللاً. ولا حتى الكتلة التاريخية ستفيد حينما لا نؤسس للتقارب في العمل بتقارب في النظر! رسمي، وفيه مثالان:

---

(1) أسمي المحاولة العروية التاريخانية بمشروع القطيعة الكبرى، وهو شكل من أشكال التمامية في الموقف من التراث؛ أنظر كتابنا: خرائط أيديولوجية ممزقة 2006، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت.

- جواب التحديث التحتي - المشروخ - عن الفوقي، على سؤال لم يرد في منطق الحداثة إلا بصيغة: كيف نستحدث الوعي والعقل ابتداءً؟

هكذا انطلق قطار التحديث والتنمية. وهكذا أدهش رحالتنا ورواد سفرياتنا الأوائل ما أدهشهم من عناوين الحياة المادية. اختزل الإصلاح في إنشاء ما أمكن من الهياكل والبنى التحتية. تراكم لدينا الإسمنت المسلح حتى الثمالة. وقد صارت حداثتنا المخذولة؛ حداثة إسمنتية صرفة. حينما يكون اقتصادنا ريعياً سوف ننافس المركز في أشيائه برسم الاستحضار لا التحضر. وسيكون نصيبنا من الإنتاج أن ندخل ثقافة القمامة والرفاهية والاستهلاك إلى حد يصبح الاستهلاك هو الغاية، فنتطوح في دورته وننسى أننا كائنات تربض على الهامش وتقوم بالآخر، ما دامت لم تمتد يدها إلى كيمياء الحداثة الحقيقية خارج صخب الإسمنت المسلح؛ حداثة تمس السياسة فتهذبها وتستنقذ ما تبّقى فيها من معنى. حداثة التنظيم الاجتماعي والانفراج السياسي والعلم والمعرفة وثقافة الإنتاج والعمل وروحهما اللذين وسما الحداثة قبل أن ينقض عليها الأشرار الذين أفرزتهم صيرورة الحداثة وتغلب أشرارها بمنطقها على عدولها. لو شمخ عقلنا كما شمخ الإسمنت المسلح في بنياننا، لبلغنا ما لم تبلغه الأمم. لكن بما أن غريزتنا إلى الانهمام بالبنية التحتية مشروخة عن البنية الفوقية، هي أطول من عقلنا، دخلنا دورة استهلاك من الطراز الرديء. لن يكون لنا من هذه الحداثة - حداثة خضراء الدمن - سوى الكثير من الثرثرة والمزيد من الإسمنت المسلح والكثير من الخردة والقذارة.

- جواب التمسك بدواليب الاستتباع عن سؤال لم يرد في منطق النهضة وتقدم المجتمع إلا بصيغة: كيف نحقق نهضتنا بسيادة واستقلال؟

- كل مشاريعنا وكل أحلامنا ارتبطت بالآخر الممركز، واستقوت بنموذجه الغالب. بل راهنت على مساعداته، أو بالأحرى توريطاته التنموية ورشاويه برسم التخليف البنيوي. كأن العالم اليوم برسم الإنماء هو مبراة مفتوحة. وكأن بروتن وودز والبنك الدولي للإنشاء والتعمير وما شابه إنما وجدت لتقدم صدقات وتنقل الهامش إلى مصاف المركز بكرم حاتمي قرأناه عربياً وبحثنا عنه في أروقة الأمم. وكأنها وجدت خارج السياق التاريخي والموضوعي لحركة الاستعمار وأهدافه. هكذا أصبحت تنميتنا الحلال مومس عمياء، واستقلالها استتباعاً، ما دامت تراهن على المساعدات والبقشيش الدولي المرهون بقذارة التبعية، على حساب السيادات والاستقلالات. وهكذا تحول الذئب إلى حمل وديع، وأصبحت لغة التحرر وسيادة الأوطان وكرامة الإنسان حكاية متقادمة وخرافة الرجل المحتضر لا المتحضر الذي صاغوا له ثقافة عمائية أخرى. واختزلت النهضة في سياسة الهرولة وتقنية النسيان لكل مقومات نهضة الأمم. لم يعد ثمة سؤال نهضوي جاد، بما أن سؤال السيادة والاستقلال بات أمراً مرفوضاً وفي حاق التجاهل والنسيان.

- جواب التوهيم الشعاراتي المشروخ عن التحتي، على سؤال لم يرد في منطق الحداثة إلا بصيغة: كيف نعمل وكيف ننظم العمل!؟

ليس ذلك فقط هو الصورة الوحيدة عن آفة السؤال. فبالمقابل ثمة ما هو أكثر إيلاماً مما سبق، حينما يتحول الانهمام بالفوقي على حساب متطلبات التحتي. كما لو كان قدرنا أن نهيم بين الفوقي والتحتي كأشباح معلقة. وثمة في أدبيات نهوضنا ما عاوض التحتي بشكل من الطوباوية الرثة التي قضمت كل إمكانيتنا في أن نقف على أرضية وجود يتحقق لنا به حدّ أدنى مما يحفظ إنسانيتنا. ثمة على عكس حداثة الإسمنت المسلح الغالية والمزيفة، حداثة الثرثرة والشعارات المنفوشة. شعارات حلقت بنا خارج العياني وحكمت على برامجنا برطانة سياسوية، وأحلام يقظة، ومشاريع تسكن الكلام وتتخذ لها من بيت اللغة مأوى. باسم كرامة لم نحصد في طريقها سوى مزيداً من الذل تأجلت التنمية وانهار العمران. وباسم الاستقلال الذي أسكن بين ظهرانينا استعماراً جديداً تقوض البنيان وانهارت همة الحضارة في نفوسنا وعقولنا. وزهدنا كذباً في المعاش واكتفينا ببنى تحتية كولونيالية، كما لو كانت أسباب نزول عمراننا الأول غير قابلة للتأويل، فيما فحشنا في هذه الأطلال ولم نزهد في نهب ثروات الأمة والاستئثار بها في مشاريع الطغيان العاري. وقد فاتنا أن لا قيام للفوقي ولا رسوخ للقيم إلا بما يستقوي به حاملها الاجتماعي في صميم معاشه وطبيعة عمرانه. فالزهد في البنى التحتية والاستغناء بالفوقي، كذبة يتستر خلفها طابور من سراق الأمة والعابثين بضميرها الحضاري.

2 - أجوبة أجنبية على السؤال، وهي على نحوين: أجوبة فوق السؤال وأخرى تحت السؤال:

أ - أجوبة فوق السؤال:

وأقصد بها ضرباً من الأجوبة، كثير الاتصاف بالعمومية والإطلاقية، شديد النفور من التخصيص والتقييد. أجوبة تهيم بالجواب إلى حدوده الفوقية القصوى، كأنها تجيب عن سؤال آخر لم يُطرح، ولكنها تبدو في وارد المجيب عن سؤال مطروح. ومثاله ثلاثة - تأكيداً على الشراكة في التوصيف الأزموي، وهو غنم على غرم تقتضيه الشراكة في البحث عن مخارج الأزمة كما تمّ ذكره أعلاه -: أصولي - علماني - رسمي:

- أصولي: جواب «الإسلام هو الحل» على سؤال لم يرد في سؤال النهضة إلا بصيغة: لماذا تأخر المسلمون وتقدّم غيرهم؟

نعم، في سورة الاعتقاد يغدو الإسلام هو الحل. ولكن بأي شرط من الشروط ووفق أي صورة من الصور؟! كذلك كان العقل هو الحل، لكن هل كان الناس كلهم عقلاء؟! ليس المطلوب أن نقول إن الإسلام في نفس الأمر هو الحل، كما ليس جديداً أن نقول إن

العقل في نفسه هو الحل. بل الحل متوقف على موقف المسلمين كما الحل متوقف على العقلاء. وقد بان أن الإسلام «البيس»، حتى غدا يوماً كالفرو يلبس مقلوباً، حمال وجوه، نستنطقه ويفيض علينا بمقاسنا لا بما يجب أن يكون عليه فعل الاستنطاق برسم التكييفانية الخلاقة التي تعيد بناء العلاقة الحيوية مع الإسلام برسم التجدد وموجبات العصر وتحدياته. نريد أن يكون الإسلام هو الحل، غير أننا لم نحل في نفوسنا ولا في عقولنا الصورة الإشكالية لتديننا بالإسلام. والحق، أن الإسلام هو الحل بما هو تعاليم في حاق التشريع لا في حاق التكليف والامتثال لا بشرط. فتلك قضية إذن بلا موضوع، لأن المطلوب أن يحلّ المسلمون مشكلاتهم ويجاهدوا معرفياً ونفسياً للقبض على منطق التقدم، ويجعلوا الإسلام ينهض بنهضتهم، لا أن يكون لسان حالهم تجاه إسلامهم: اذهب أنت وربك، لتحل مشكلاتنا فنحن ها هنا قاعدون!؟

فلنقرأ في سفر تقدم الإنسانية ما تنهض به الأمم. فليس في الإسلام من نهضة الأمم الحضارية إلا ما كان إرشادياً تأنس به النفوس الكسلى في عدم إشغال الذمة الجماعية به، فإذا بنا أمة لا تجد تكليفها إلا فيما توجه للخلاص الفردي والأخروي، بينما لا من باعث أو محرض لاكتساب الحلول الآنية بالجهد والكدح، ما دام ذلك في حاق التعاليم، إرشادي لا تكليفي، فافهم!

- علماني: جواب «الأوربة» على سؤال لم يرد في النهضة إلا بصيغة: كيف نتقدم كعرب وكمسلمين لا كغيرنا؟

ندرك تماماً أن لا خوف على الهوية مهما بدا لنا من مسخ جارف لها برسم الاستلاب. ذلك أن منطق العمران قاضٍ بأن غريزة المغلوب هائمة في تقليد الغالب. فالعمران في ذلك دول. فأقم لنفسك قوة وانهض نهضتك الكبرى فستجد المعنى يعود لهويتك الدفينة التي هي في الأمم أسباب نزول لا تتغير إلا ظاهراً. وقد رأينا من هول ذلك الخطاب الساذج الذي عبث بالعقول في لحظة يتم الأطاريح المناهضة للاستلاب، حيث شاؤوا أن يعيدوا رسم بورتريه لأمة أضناها الانحطاط، بأن تطلب حداثتها بنزع الطربوش ولبس البرنيطة.. وتبديل اللغة باللغة.. واللون باللون.. مسوخ حداثية تصلح للفرجة، وتستبدل كدح الحداثة بالتمسرح. حيث كان ولا يزال السؤال المطروح: كيف نتقدم كعرب ومسلمين لا كمسوخ أورباوية شحنت حواسنا ومخيلتنا البئيسة بصورة عنها غداة نشوة الاستهلاك لا في محراب الكدح وسورة الإتقان.

- رسمي: جواب «إمكان التقدم بشروطنا»على سؤال لم يرد في سؤال النهضة إلا بصيغة: ما هي الشروط الضرورية للنهضة؟

ظن قوم الظنون، فتراءى لهم أن الشروط المفترض تحصيلها للنهضة والرقي، تقع

جزافاً في فوضى أهوائنا المنجذبة إلى أقل الوسع وتجنب الكدح. حسبوها شروطاً نضعها للهو ولعب، تحدياً وتمنعاً بلا موضوع، وليس أنها شروطاً موضوعية خارجة عن حساباتنا وميولنا. هي شروطنا نعم، لكن النسبة هنا مجازاً، بما أن لا طريق لنهضتنا إلا بشروط انبعاث الأمم. وحيث بات اليوم من ملك ناصية التقدم والتحكم بمصائر الأمم والدول يفرض شروطاً كاذبة للتقدم على من سكن الهامش عنوة، ليكمل به دورة حداثة تفرض وجود مركز وهامش في تناوب وظيفي يؤثث لمشهد الحداثة الكاملة اليوم، في نوع من العلاقة غير المتكافئة تقضي ببقاء نوعنا المهدور في لاوعي الحداثة، محميات للفرجة أو كائنات للتجريب أو فضاءات للنفايات أو سوقاً لتصريف البضاعة أو صورة حية للاستئناس عن ماضي الآخر.. أجل، فحيث بات مطلوباً منا أن نستجيب لشروط هذا السقف التضليلي من النهضة التي من شأنها الانتقال بنا إلى عالمهم ومركزهم، كان لا بد أن نتحدث عن شروط أخرى. وهي حقاً لا هي شروطهم المفروضة ولا هي شروطنا الذاتية، بل هي الشروط ذاتها التي يشتغلون في سياقها وتشكّل مقاصد شرعتهم. فلا نبغي شروطاً أخرى غير الشروط نفسها التي جعلتهم ينهضون من دون إعاقة تذكر، سوى إعاقة الواقع الموضوعي ومضادات سيرورة التقدم. حتى إذا نهضوا فبركوا لنا شروطاً مزيفة، ووضعوا لنا سقفاً يحول بيننا وبين أن ننهض، إلا أن ننهض كائنات تابعة، تشكّل هالة الهامش الذي أحاط به المركز نفسه. فهي شروط الواقع الموضوعي والتاريخي وليست شروطنا.

- أجوبة تحت السؤال:

ونقصد بها أجوبة لا تسمو إلى عمق السؤال، ولا تستقرئ منه مشروعها، فهي تتردى في سذاجة الكيان المنحط وتتلون بانحطاطه العقلي، ومثاله الثلاثي:

- أصولي: جواب أن تحكم الشريعة لا بشرط على سؤال لم يرد في سؤال النهضة إلا بصيغة: كيف نطوّر فهمنا واجتهادنا للشريعة.

ليس السؤال ها هنا نهائياً. وأحياناً هو حيلة تحجب المطلوب. ثمة مهمة كبرى قبل الحديث عن حكم الشريعة. كيف تنخل ثقافة فقهية كاملة راكمت صورة نمطية عن الشريعة حتى اختزلت في بقايا صور لا تمس جوهر مشكلة المجتمعات الحديثة. كيف تنمو أفهامنا وتكبر باستنطاقها الشريعة استنطاقا يجعلها تقف على مشكلة الإنسان واجتماعه وقفة قاصدة تتجاوز «زوارب» الرهق الفقهي المصمم على المشكلات الساذجة لمجتمعات عصر العبودية وما قبل ثورة الإنسان الحديث. رأينا كيف صغرت الشريعة حتى صارت بحجم رهان القبيلة وثقافة البداوة. فإذا بها مساطير تلاحق حالقي اللحى، وركل النساء في قندهار وتشريد الممتنع عن عبادة هذا الشكل من الأفهام الاختزالية للشريعة. ورأيناها كيف باتت مسوغاً لقتل النفس المحترمة بلقلقة لسان وتكريس ثقافة الموت الرخيص

والإرهاب إلى حدّ اللامعنى. شريعة تؤمن المرور إلى جنة أنانية يتطلع إليها جاهل عنيد ومهمش مهلوس حشاش ومنبوذ ضاقت به الدنيا ذرعاً، بقطع الأعناق وذبح الأطفال وإقامة أعراس الدم الحرام. فالشريعة التي يفترض فيها - كما هو أصل الاشتقاق - منبعاً لأصل الحياة، بها تحيا الأمم وترقى، هي اليوم تتطلب جهداً أكبر وموازين كبرى لإعادة بناء العلاقة السوية معها على أسس مقاصدية أكبر.

- علماني: جواب حداثة تامة لا بشرط على أنقاض تراث كامل لا بسبر منطقي أو عقلي ولا بمائز، على سؤال لم يرد في سؤال النهضة إلا بصيغة: كيف نخلق تجاوباً وجدلاً بين المكتسب في يد الماضي الذي امتلكنا ناصيته والمكتسب المتفلت من بين أيدينا في رهانات الحاضر والمستقبل؟

كلنا يدرك إلى أي مدى تاه بنا جواب التنكر لكل ما مضى حتى لو كان منه ما لا يزال فيه نبض حي، بل ما زال في الأمم الناهضة نبض أكثر حياة. ثمة ما هو منفلت من بين أيدينا هو ما تستهدفه تطلعاتنا، وليس المطلوب أن نرسم خطاطات في خيالنا ونسقطها على واقعنا المهدور، ونعلن أننا كائنات قدر لها أن لا تنهض إلا بالتنكر لكل قيمها الاجتماعية دونما تأمل. كما لو أن ما بين أيديها كله لا يصلح لنهضة ولا حتى مساعداً للانبعاث. ولعل نصيب ذلك الضرب من العلمانية المتطرفة من ذاك كثير مسرف؛ التي لا يهمها إن كان لرأيها مكنة التحقق في مجال آب بطبعه لكل أشكال التهريج الأيديولوجي الذي يتنكر لحتمية التاريخ وشروط السوسيولوجيا. فالدين كان وهو كائن وسيكون لا مجال لاستئصاله ولا حتى تحييده، حيث لا طريق ولا حيلة إلا بتنوير حامله الاجتماعي وتحريضه على تجديد العلاقة معه على شروط متجددة وآفاق أخرى.

- رسمي: جواب «التنمية القطاعية» على سؤال لم يرد في النهضة إلا بصيغة: كيف ننهض كلّاً لا جزئياً، وروحاً لا مجرد بنى - تحتياً؟

تراجع خطاب النهضة واستبدت به غريزة دولة الخدمات، على تهدلها وفساد برامجها وغياب الإرادة السياسية، حتى بات مطلب الإصلاح يفتقر إلى الحد الأدنى والمعقول من تنسيق جهود النهوض بكافة القطاعات على أساس ثورة تنموية شاملة ونهضة أمة لا يوجد فيها ركن منسي أو مجال غير نافع. فالنهضة هي أوسع من مجرد تنمية قطاعية وأكبر من مجرد ترقيعات بنى - تحتية. إن كل نهضة إذا لم توسع من آفاقها وتفتح لها ورشاً شاملاً تحتها وفوقها يمس كل القطاعات بالجملة ويتعزز بروح نهضة أمة وثورة دول على تخلفها البنيوي، فإنها لن تكون أكثر من مجرد ورش ترقيعي تستهلك فيها الأمة زمنها المهدور، وتتآكل فيه بنياتها في سياق الهدر ودورات التخلف التي هي دورات بنيوية وليست حكاية تلميع الواجهة.

- شواهد على مفارقة الوعي بالانحطاط؟

يكفي كشاهد على ذلك ما تدركه بالوجدان. انظر تجد أمامك وخلفك وحواليك من كل مظاهر تلك المفارقة. أمة تعيش على تداعيات تراجيديا الفشل، وألم الجرح الغائر، لكنها زاهية في ما لا يقرّ له جنان القلقين وهائمة فيما لا يهيم به مأخوذ من ناصيته منشغل بشروخ الحاضر وضبابية المستقبل. أمة أو مجتمعات سمِّها ما شئت، ترقص وتغني على جراحها.. تنتفض حينما تريد ولأجل ما لا يستحق انتفاضاً. وتسترخي لا بل تغفو حيثما كان لا بد أن تصحو.. لم يهزها تخلف مزمن ولا احتلال متربص ولا أشعرتها انتكاساتها المتعاقبة بشيء من تأنيب ضمير، هو في الأصل ضمير مأزوَم أو على الأقل مستقيل أو في إجازة، حيث لم يعد قادراً على الصحو إذ طال ليله وارتخت سدوله وأشرب ذلاً وانحطاطاً، لا أجد لهما مثيلاً إلا في مجتمعات مهدورة متخيلة.. فحالها حال قطيع من العبيد غير معنية بسؤال التحرر ولا لرأيها اعتبار في مسارات نهوض الأمة وصلاح أحوالها.. لا يحتاج الأمر إلى كثير كلف في النظر ولا حتى أن ترمي ببصرك أقصى القوم. فمظاهر المفارقة بحر فيه تغرق بلا أدنى حراك أو محاولة للنجاة، في يأس مرير واستسلام ذليل استقبحته سيرة العقلاء طراً واستهجنته حكاية الأحرار دوماً. فخذ لذلك مثالاً:

- سياسياً:

- تهيم النظم السياسية في الاستبداد، وقد رأت بأم عينها ما للاستبداد من أضرار في العاجل قبل الأجل، أولها خزي الانحطاط وآثامه ونهايتها لعنة الاستعمار وضراوته.. تهيم الأحزاب السياسية في التواهم والتسيب في سوق الشعارات، فتتحيز إلى غير جانب الجمهور أو تتحالف على غير مقاس ما يخصها من البرامج السياسية أو تتوالد خداجاً قبل الميقات من دون سابق إنذار.. في مشهد سياسي حزين وبئيس.. تهيم السياسات في الانشغال بترقيع الخلل الاجتماعي، وتأجيل الأزمات، والمراهنة على الخارج فيما تخشى مراهنة المجتمع المدني على الخارج. رهان متبادل دوري، يكون الاستنجاد فيها دولة بين السلط والمجتمع المدني، وفي كل الأحوال فإن منطق اللعبة يجعل الخارج هو الماسك بالغنم، والمستقوي بالصراع الجواني وشروخه، وهو ما يعزز القابلية للاستعمار كما وصفها بحق ذات مرة المرحوم مالك بن نبي.

- ثقافياً وإعلامياً:

ننتفض هنا على ما نسكت عنه هناك.. ننتفض على استبداد محلي ونتواطأ معه هناك.. نتمسرح في نضالاتنا.. نحتج هنا ونغضي هناك.. نتحرر هنا ونستعبد هناك.. نشمخ هنا ونركع هناك.. تتنوع المعايير، وتستبد الأهواء، وتعمّ الفوضى.

الانتهازية في النظر والعمل.. المثقف والمفكر تحت الطلب، يتفرج على القطيع

ويمعن في تحقيره.. الثقافة والإعلام صنعة للتخلف والانحطاط في المجتمعات المنحطة.. وتلك مفارقة ما بعدها مفارقة.

- اجتماعياً:

- انحطاط في الوعي ولهو جماعي بمظاهر التعويض الساذج عن حرمان اجتماعي، نتيجته تآكل اجتماعي للطاقات في غمرة الحاجة الماسة لها، وتراجع في جودة ومردودية التعليم، وبؤس في الثقافة والتمدرس والتواصل والاهتمام.

- اقتصادياً:

- نهب المال العام المطلوب صرفه للتنمية، إطلاق شيطان الخوصصة دون سياسة اجتماعية حمائية. توزيع غير عادل للثروة الوطنية. ثقافة استهلاكية فوق العادة في دورة اقتصادية هزيلة في وسط الفضاء العمومي. إنفاق لا معقول على المشاريع الاحتفالية وفقر وإفقار في الإنفاق على المشاريع الحيوية. حالة انتظار قصوى لتنفيذ المشاريع التنموية المفترض إنجازها قبل «قرون» وعدم التزام بما تقرر إنجازه قبل شهور.

لا أريد أن أفصل أكثر، لأن في ذلك ما تشيب منه الولدان. لكنه ماثل أمامك جلي لا يقتضي نظر. ومع ذلك إننا في أوكارنا وفضاءاتنا المفتوح منها والمغلق نتصرف كمتحضرين كمتقدمين كمنتصرين أو كما قال صاحب فارس بلا جواد: لا وجود لمشكلة!

مفارقة الأسئلة المغشوشة والأجوبة المغشوشة ومفارقة الوعي بالانحطاط، شاهد على وجود خلل ما في وعينا بجدلهما الموضوعي. وبغياب فلسفة حقيقية للسؤال، حيث لا جواب إلا من سؤال يستوفي منطق الأشياء.

إننا أمام سؤال الإصلاح والتجديد نتطلع إلى تعميق السؤال وتفريعه بحسب ما يحبل به الوضع من استشكالات مشروعة. وإذا كان السؤال من ناحية التصور يطلب جواباً عن تخلف مزمن وانحطاط شامل، فإن مادة السؤال، ستساعد على استيفاء الجواب لشروطه، من خلال عملية التفكيك الضرورية لنزعه من عموماته وإطلاقاته، ونزولاً به إلى حيث ينبغي نزوله بالتفصيل والتقييد وبيان الجهة والشرط.

نحدد جهة السؤال بحسب الاستقراء العقلي إلى ثلاثة أسئلة، كل منها ينحل بدوره إلى أسئلة ثلاثة أخر. وفي إطارها ينشأ جوابنا ويتقدم:

أحدهما: سؤال يتجه نحو الذات

ثانيهما: سؤال يتجه نحو الموضوع

ثالثهما: سؤال يتجه نحو الرابط، أي العلاقة

أي باختصار: سؤال المجدَّد - بفتح الدال الأولى مع التشديد - وسؤال المجدِّد - مع كسر الدال الأولى مع التشديد - وسؤال التجديد

1 - سؤال الذات/ المجدِّد

يتفرع سؤال الذات المجددة بدوره إلى ثلاثة أسئلة فرعية هي بمثابة شرائط لقيام الذات المجددة المعنية بسؤال النهضة والتقدم والإصلاح:

أ - سؤال الوعي: هل حققت الذات وعيها الكامل بالأزمة - دفعاً لمغالطة السؤال المغشوش -؟

ب - سؤال السبر والاجتهاد: هل حققت الذات المجددة استيعابها الكامل لخطورة الأزمة - دفعاً للغفلة والمفارقة؟

ج - سؤال الإرادة: هل حققت الذات المجددة استعدادها الكامل لتجاوز الأزمة - دفعاً للتمييع والهروب -؟

2 - سؤال الموضوع/ المجدد

ويتفرع بدوره إلى ثلاثة أسئلة بمثابة شرائط للموضوع المتجدد:

أ - سؤال التحدي والاستجابة: هل إن المجدد متمنع عن الإصلاح أم مستجيب أم ممنوع أو معاق؟

ب - سؤال جدل الكوني والخاص: هل إن المجدد يمثل استثناءً في التاريخ وشذوذاً في العالم.

ج - سؤال التكييفانية الخلاقة: هل إن للمجدد مطالب محددة أم أنه قابل للتكيف على أي حال ومع كل الخيارات الممكنة؟

3 - سؤال الرابط أو العلاقة/التجديد

وينحلّ بدوره إلى ثلاثة أسئلة فرعية هي بمثابة شرائط للرابط المنهجي والسند الموضوعي للتشخيص والعلاج، أي ما يتصل بالآليات والمنهج:

أ - سؤال العلاقة: هل التجديد أمر جعلي تنزيلي عمودي أم أنه جدل أفقي؟

ب - سؤال المتوقع: هل التجديد والتجدد فعل تاريخي إرادي واعي أم قدر بنيوي لا واعي أم جدل بين البنية والتاريخ، أي تكامل بين الحتمية والإرادة.. وتداخل بين الوعي واللاوعي؟

ج - سؤال المنهج: هل المنهج الراصد للعلاقة بين الذاتي والموضوعي، خالص واحدي أم مركب بيتخصصي.

أسئلة وتساؤلات لا نستأثر بالجواب عنها، بل نجعلها مفتوحة ومطروحة بحثاً عن أجوبة ما بكيف ما. لكن أجوبة حقيقية بحجم السؤال وفي صميم السؤال، بجهد نظري جماعي، نقبس له ونقتبس منه. وشراكة في جهاد المعرفة. وحدها الطريق للخروج من عنق الزجاجة.. ففي البدء كان السؤال!

الفصل الثاني

ما وراء المشاريع أو شاغل النهضة

سؤال النهضة في الفكر العربي الاسلامي

يعود التاريخ الفعلي لبدء الاشتغال بسؤال التجديد والتحديث العربي الذي جعل عملية الاصلاح الديني أولى مهامه في طريق الجواب على التحدي الذي فرضه سؤال التقدم والنهضة، إلى ذلك المنعطف التاريخي الكبير الذي تزامن مع الحملة النابوليونية على مصر. حيث أرغمت الكيان العربي على مواجهة معطيات جديدة ومطالب معقدة، عبر الاحتكاك بمعالم التقدم الصناعي الذي مثّل الجانب الأقوى لتلك الدول الاستعمارية الاوربية آنذاك. ماكان قد ولد الحاجة إلى استئناف الفعل الحضاري في أفق الاستجابة لما عرف بعد ذلك بصدمة الحداثة. وهو كما لا يخفى، الحدث الذي أسفر عن محاولات حثيثة لتحديث الدولة وهياكلها وبناء الإرهاصات الأساسية لتحقيق النهضة العربية الحديثة. وقد كان المشروع الكبير الذي نهض به محمد على باشا في طليعة المشاريع الشاهدة على طموح وتطلبات هذه المرحلة. بل، والذي يحسب له فضل السبق التاريخي في الإقلاع بالنهضة الحديثة مقارنة بالدول غير الغربية آنذاك - وتحديداً يمكن القول بأن النهضة العربية مجسدة في مصر، كانت قد سبقت مرحلة الإقلاع والنهضة اليابانيتين -، وكفى برفاعة الطهطاوي وهو معاصر لهذه الحقبة، شاهداً على هذا السبق والتميز، إذ يقول في كتابه: (مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية): (من المعلوم أن مصر في هذا العهد من أحسن البلاد المشرقية حكومة وأفضلها إدارة، إذ فيها من كمال حسن الإدارة والضبط والربط ما يفيد الأمن على الارواح والأموال والأعراض، كما في أعظم الممالك الشرقية والمغربية). تولد عن هذه المحاولة التي سبقت نظيراتها في العالم الثالث تداعيات فكرية بدأت في التبلور شيئاً فشيئاً كي تفرز في نهاية المطاف تياراً فكرياً واسعاً خلال المنتصف الأخير من القرن التاسع عشر الاصلاح. فلا يزال الانهمام يتطور بسؤال التحديث آخذاً في الرسوخ، منذ مثله جيل كامل من رواد النهضة والتحرر كرفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي مذ كتب الأول كتابه الشهير (تخليص الإبريز في تلخيص باريس). . وكتب الثاني كتابه الموسوم بـ: (أقوم المسالك في معرفة الممالك). ليتداعى السؤال في صورته الإشكالية تباعاً.

لقد شهدت مرحلة النهضة انبثاق أعمال كبرى تمثّل وجهها العلمي والأدبي - والذي غلب عليه الطابع الموسوعي - فيما كان قد أنتجه كل من فارس الشدياق وناصيف اليازجي ومحمود سامي البارودي، وإسماعيل صبري، وحافظ إبراهيم وأحمد شوقي، والمعلم بطرس البستاني وأديب إسحاق وآخرين. . . كما تمثل وجهها الفكري ذلك التيار الذي بلغ أوجّه بعد فترة من ورود السيد جمال الدين الافغاني إلى مصر، على يد تلميذه محمد عبده والكواكبي ومحمد رشيد رضاوقاسم أمين. . وقد ظهرت مؤشرات ومعالم هذه النهضة فضلاً عن التطور في مستوى الخطاب، في كمية الإنتاج الفكري والأدبي والفني ونوعيته، وأيضاً وهذا هو المهم، في انتشار الصحافة. ولا أدل على ذلك من وجود جريدة رسمية في عهد علي باشا، وهي جريدة (الوقائع المصرية) التي تولى إدارتها رفاعة الطهطاوي، وأيضاً جريدة السلطنة التي أسسها اسكندر شلهوب والجوائب لفارس الشدياق، ومثيلاتها.

لقد كان المطلب الرئيسي لحركة النهضة والإصلاح، الدعوة إلى نبذ الاستعمار (= الأفغاني)ونبذ الاستبداد (= الكواكبي) وإشاعة العلم وتهذيب السلوك (= محمد عبده). . على أن القاسم المشترك ظل واحداً، وهو ما عبّر عنه الكواكبي وجاء في مبادئ جمعية أم القرى، ألا وهو ضرورة إنماء الشوق إلى الترقي في أذهان الناشئة.

كان الغالب على خطاب النهضة هو الدفاع عن الموروث الإسلامي بوصفه أرضية الإقلاع المناسبة لاستئناف النهضة المنشودة، ورصيداً لامحضارياً من شأنه تفعيل مسيرة الأمة على إلى جانب كل من نقولا حداد ويعقوب صروف وآخرين. أو فرح أنطون الذي أظهرت مواقفه من خلال مناظرته الشهيرة مع الشيخ محمد عبده، على طريق التحديث والنهضة، فإن ثمة من انخرط في رهان آخر، ألا وهو التنكر لكل ما هو ذاتي ومحلي. وهي حالة من حالات جلد الذات وعدم الاعتراف التام بإمكانياتها. فقد كانت البوادر الأولى للتفكير الوضعاني قد دشنت مع كل من شبلي شميل، وهو من أبرز وأوائل دعاة الداروينية والسبنسيرية في المجتمع العربي، صفحات الجامعة والمنار تحت عنوان: (الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية. حيث أظهر أنطون مدى تمسكه الشديد برهان التغريب. وسوف يستمر هذا التيار في التنامي مع جيل جديد من دعاة التحرر من قيود التراث والمحلية، من أمثال لطفي السيد وسلامة موسى؛ هذا الأخير الذي أظهر من خلال كتابه (هؤلاء علّموني) إلى أي حد هو متأثر بتيار التغريب. حيث رأى بأن لا مخرج للأمة - وهو طبعاً يحصر الحديث في مصر بوصفها مصر الفرعونية - إلا بالالتحاق اللامشروط بأوروبا، حتى في أدق الأنماط الحياتية وتفاصيل السلوك اليومي!

سوف يكون لهذه الحلقة امتداد حتى اليوم. وذلك عبر فصول مهمة ومنعطفات تاريخية

وسياسية وحضارية واجهت العالم العربي بتحدياتها الكبرى. والأمر سيان بالنسبة لحركة الإصلاح الإسلامية، حيث ستعرف هي الأخرى امتداداً عبر مسلسل طويل من الفعاليات والمشاريع الفكرية والايديولوجية. فإذا كان لطفي السيد وسلامة موسى بمثابتهما، من شكل الامتداد الطبيعي لخطاب النهضة في صورته العلمانية الصريحة، منذ شبلي شميل وفرح أنطون، فإن ثمة من رأى بأن حسن البنا وسيد قطب وعموم التيار الإسلامي هو الامتداد الطبيعي لرواد الاصلاح الإسلاميين (= الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا. .). على أن الحديث عن رشيد رضا يستلزم الإشارة الى أن الخطاب النهضوي الذي ورثه هذا الأخير عن أستاذه محمد عبده، سرعان ما سيشهد انتكاسة واضحة مع رشيد رضا، وتحديداً في القسم الأخير من عمره. وبروز ملامح التفكير السلفي النكوصي الذي سيشكّل الأرضية الجديدة التي انبعث في ضوئها الخطاب السلفي الجديد بعد أن انضافت أسباب موضوعية أخرى ساهمت في مزيد من توتره مع تراجع واضح في خطاب النهضة في أفق الانهمام الجديد بسؤالي الثورة والدولة، وبعد أن تحوّل الخطاب رأساً من مستوى خطاب يتمحور حول المجتمع إلى مستوى خطاب يتمحور حول الجماعة!

من الناحية الأخرى، أصبح الحديث - في المرحلة الثانية التي أعقبت جيل النهضويين الأوائل - عن رهانات جديدة، حيث بدا الاحتكاك بالغرب أكثر من ذي قبل. وهي المرحلة التي سوف تستمر من المنتصف الأول للقرن العشرين مروراً بخمسينياته وانتهاءً بنكسة حزيران 1967 م. وهي المرحلة التي شكلّت منعطفاً حاسماً في الفكر العربي المعاصر. والتي كان لها الفضل في نقل خطاب النهضة العربية من مرحلة إلى أخرى، برز فيها عامل النقد وإعادة صياغة سؤال النهضة على أسس مختلفة وبمستوى يفوق الأول ويقطع معه جذرياً. وكل ذلك نتيجة جملة من الأسباب والعوامل، لعل أبرزها، تشكل نخبة من المفكرين والعلماء ممن استوعب الفكر الحديث، استيعاباً يفوق السابقين. هذا مع أن النقد الايديولوجي دخل بقوة في ميدان الاشتغال الفكري. لا سيما الخاص منه، والمتعلق بسؤال النهضة. ا نتحدث إذن، عن أولى تلك المحاولات التي أعقبت مرحلة 1967 أو تزامنت معها، مع العروي في كتابه (الايديولوجيا العربية المعاصرة)، حيث قدم تحليلاً عن فكر النهضة العربية، والايديولوجيات المتحكمة في خطابها، من خلال نمذجة ثلاثية، من أسماه: الشيخ والسياسي وداعي التقنية. وقد أظهر العروي من خلال عمله هذا، تبنيه غير المشروط للتيار التغريبي التقليدي الذي بدأ بشكل واضح مع فرح أنطون وشبلي شميل، ولطفي السيد وسلامة موسى. . التيار الذي يدعو إلى الاندماج التام في التاريخ الغربي الحديث، وإعلان الطلاق مع كل ما هو عربي أو إسلامي. وذلك عبر دحض مفهوم الخصوصية أو التاريخ الخاص!لكن، لا يخفى أن دعوة كهذه، كانت قد

ووجهت بانتقادات واسعة، على الرغم مما يشهد لصاحبها بقوة الامتلاك للفكر الغربي ومجمل تياراته. ففي المغرب - دائماً - تنطلق محاولة الجابري بوصفها دحضاً للمنظور العروي. وقد تميّز مشروع الجابري عن نظيره، بالشمولية والايديولوجية. فإذا كان الاول يعتبر نفسه - على الأقل - ناقداً أيديولوجياً، فالثاني هو بالفعل إيديولوجي ناقد!

الايديولوجيا بالنسبة للأول، دعوة مضللة، وهو هنا وعلى طريقة كارل مانهايم لا يرى من وظيفة للمفكر إلا بأن يجتهد لمزيد من الفهم. بينما الايديولوجيا ضرورة نهضوية عند الثاني. ما يجعل الجابري يعود ليثبت ما كان الأول قد انتقده من أعمال نديم البيطار بخصوص دور الايديولوجية وأهميتها في التغيير الاجتماعي. غاية مشروع الجابري، القول بأن النهضة العربية يمكن استئنافها من منطلق قديم - جديد، أي عقلانية، تجعل من الرشدية أرضية إقلاع رئيسية. فالطريق إلى النهضة، هو في إعادة عقلنة التراث العربي وتخليصه من شوائب الغنوصية والتأثيرات السينوية. وهذا لا يتأتّى إلا بإنجاز القطيعة المعرفية مع المشرق جغرافياً ومع العرفانية إبستيمولوجياً. وليس حسب مبناه من يملك هذه المؤهلات غير الرشدية، بوصفها تجربة مغربية عقلانية برهانية تجربية مؤغرقة. لا تتحقق النهضة من منظور العروي إلا بالاندماج في التاريخ الغربي، أما في منظور الجابري فلن تتحقق إلا بإحياء الرشدية؛ وهي الوجه المعبر عن إحياء العقلانية الغربية نفسها من خلال فواعلها التاريخية، حيث تتبوأ الرشدية المقعد المرموق!

من المشرق، يتداعى سؤال النهضة في مقاربات نخبة من المفكرين، أمثال طيب تيزيني وحسن حنفي وجلال العظم وآخرين.. لعل القاسم المشترك بينهم جميعاً، الطابع العلماني، الذي يطرح تارة بشكل صريح وتارة أخرى بشكل ضمني. ثمة على أية حال، باحثون نهضويون ينتقدون الخطاب العلماني، بينما مشارعهم الايديولوجية تنهض على أرضية علمانية (= من المغرب نذكر مثال الجابري الذي دعا الى العلمانية سابقاً وتنكر لها ناقداً في الآونة الأخيرة.. كما نذكر من المشرق مثال حسن حنفي ومن الجدد على حرب وغريغوار مرشو..).

وإضافة إلى ذلك، نلاحظ بأن التحولات التي جرت في العقد الأخير من القرن المنصرم، والتي توّجت بانهيار المعسكر الشرقي وأفول نجم أعتى الايديولوجيات الحداثية النقيضة للبرالية الغربية، قد انعكست بشكل واضح في مشاريع النهضويين العرب الذين اعتبروا الماركسية إطاراً وحيداً لمشاريعهم. فقد كان لمفهوم الشفافية والإصلاح (الغلاسنوست) و(البرسترويكا) وإن كانت دوافعهما سياسية، سلطة على المشاريع الايديولوجية التي جعلت من الماركسية العربية - باستثناء جلال العظم، حيث يبدو آخر الماركسيين العرب المحافظين تشبثاً بها على نحو الأصولية - أكثر انفتاحاً وجرأة على

تجاوز (الدوغما) الماركسية، وهنا تحضرنا أعمال سابقة للبرسترويكا، جعلت الماركسية تنفتح وتحاور القومية العربية، كما أظهرت سابقاً أعمال إلياس مرقص وأعمال تالية جعلت الماركسية تنفتح على كافة التيارات الايديولوجية والمعطيات التاريخية والسياسية وصولاً إلى إعادة النظر في الموقف من المسألة الدينية. . وقد لاحظنا هذا القدر من الانفتاح في المقاربات الأخيرة للطيب تيزيني حيث يدعو إلى إقامة النهضة العربية الجديدة الممكنة على أساس تفعيل الحطام العربي المفتوح.

- ومع ذلك، لا تفوتنا الإشارة إلى أن مفهوم النهضة نفسه، أصبح مبهماً في تداولات المشتغلين الجدد. فهي تأتي بمعناها الشمولي عند البعض، كما تختزل في سؤال الحداثة عند البعض الآخر. وذلك بوصف هذه الأخيرة، هي النهضة ذاتها وليس جانباً من جوانبها!

- إن ما يميِّز أطاريح الجيل الجديد من النهضويين، وأيضاً نقاد فكر النهضة التقليديين؛ هو ذلك الانهمام الكبير بخطاب العقلانية، خطاب ينطلق من الذات ليلتقي مع الآخر أو يتقاطع معه في دورته الحضارية. يمثل هذا الاتجاه (الجابري إلى حد ما)، حنفي، أركون، نصر أبو زيد. . وكل الذين عالجوا إشكالية النهضة العربية، مجمعين على هذا القدر من الخطاب، وعلى انبعاث الذات ونبذ التغريب الصريح. مع اختلاف واضح في تفاصيل هذا الخطاب وتمايز كبير في طبيعة المنظور إلى الذات.

- ومن جهة أخرى تنامى رأي آخر، انحصرت غايته في إعادة التفكير في ما غدا مسلمات في الفكر العربي المعاصر. مثل العقلانية والحداثة وما شابه. وقد سعى هذا المنظور إلى إعادة بناء الثقة بالذات إما تمجيداً لها بلا شرط في حالة من النرجسية تجاه الآخر الغربي - بوصفه الجحيم - كما يظهر ذلك جلياً من أعمال غريغوار مرشو بخصوص ما أسماه بداء العدوى في الفكر العربي وظاهرة الاستتباع؛ وإما ارتقاء بالذات إلى مستوى تحمل المسؤولية في تحقيق نهضتها الفكرية والفلسفية على خلفية نقدية مزدوجة ترتكز على أساس التقريب التداولي للحداثة والنقد التكاملي للتراث كما يفهم من مقاربات د. طه عبدالرحمٰن.

- إذا كان سبيل النهضة وشروطها تتجلى في عقلانية حداثية بلا شرط عند العروي أو عقلانية رشدية عند الجابري أو عقلانية مسددة أو مؤيدة عند طه عبدالرحمٰن أو عقلانية مادية مفتوحة في وجه الحطام العربي عند تيزني أو عقلانية تجد أصولها في الاعتزال عند حنفي ونصر أبو زيد. . . فإنها عند أبي يعرب المرزوقي تتجلى في شروط الاستخلاف! وذلك عبر حركة اجتهادية، قوامها، إعادة النظر في الرسالة الخاتمة، بوصفها خلاص العالم كله وليست خلاصاً للذات فحسب - وإخراجها من سطوة القراءات

الحلولية ونزوعات تمثل المطلق. وهو ما يقوم على عملية تصعيد قصوى لفعل الاجتهاد الاجماعي. ليس ثمة في الأصل نموذج آخر غير هذا النموذج الاستخلافي الذي يتعين النظر إليه من منظور شهودي. وهو الاستئناف الممكن استئنافاً على خلفية التمثل المتعاصر والمتوافق مع الشرط الزمني بوصفه شرطاً شهودياً واستخلافياً؛ انطلاقاً من محتوى الموقف الشهودي النموذجي، لما كان قد دشنه كل من ابن تيمية وابن خلدون؛ بوصفهما التاريخ الفعلي للنهضة العربية والإسلامية، وليس ما تسالم عليه القوم من أنها تبدأ من المنتصف الثاني للقرن التاسع عشر. تظل الدعوة قائمة عند المرزوقي إلى التجاوز، لكن على فهم واستيعاب للحاضر أو للماضي.

قد تكون هذه هي أهم الخطوط في الخطاب النهضوي العربي المعاصر في دائرة النقاش الفكري والايديولوجي الدائر بين مختلف الفاعلين والنخب الفكرية. لكن ثمة سياسيين وخبراء قد انخرطوا هم أيضاً في هذا النقاش ولا زالوا يعالجونه في مناسبات وتظاهرات مختلفة. مثل المؤتمر العربي الذي انعقد في نهاية القرن المنصرم في بيروت، حول مشروع النهضة العربية في القرن الواحد والعشرين. وقد جاءت أوراقه تأكيداً واستعادة لما ظل يطرح في النقاشات الدائرة على مدار العقود السابقة. حيث لا أحد يجهل اليوم ما يقال عن مشكلات النهضة العربية، كأزمة التحديث أو أزمة التعليم أو أزمة غياب الإرادة السياسية أو أزمة الوحدة والتضامن العربيين...... وهي كما يلاحظ، تكرار واستحضار للمقاربات ذاتها. تلك المقاربات التي قد تجعل أحياناً، ما كان معلولاً، علة. بل ربما جعلت ما كان مقتضياً علة تامة أو شرطاً رئيساً لتحقق حلم العرب في نهضتهم المنشودة. أو لعلهم افتقدوا لناصية الأسباب بعد أن استفحل أمر هذا التخلف بنيوياً!

نحو مشروع للنهضة العربية في القرن الحادي والعشرين

النهضة العربية، مشروع لم ينجز!

هكذا بتنا - لا أقل - نقرر من دون أدنى تردد. خصوصاً وأننا نودع قرناً كاملاً، حافلاً بتراث من الوثب والإعاقة، في مشروع نهضة، واجهت كل أشكال الإجهاض والإخفاق. ها هي اليوم، على مشارف القرن الحادي والعشرين، لاتزال مسكونة بهواجس الخوف والتردد، وتحمل في ذاكرتها هزيمة منكرة. وهي مع كل هذا تحتفظ أيضاً بشيء من الإصرار على حلم طويل، لمّا يجد أرضية للتحقق حتى الآن. إننا أمام أكثر من منعطف في تاريخ الانبعاث العربي والإسلامي، عبر مسارات نهضوية وإصلاحية تشمل طابوراً كاملاً من الرواد.. الأفغاني والكواكبي وعبده و.. و.. ثمة في تاريخ العرب الحديث، أكثر من محاولة جادة لكسر طوق التخلف. وقد سطع فجر القرن الحادي والعشرين، ولازلنا

منهمكين في بكائياتنا على إثر مسلسل الانهيارات العربية، التي ظل مؤشرها الرئيسي، يتمثل في الصراع العربي/الإسرائيلي، هذه الانهيارات التي انتهت بسقوط الخيار القومي العربي، وتيار اليسار العربي وانتهت بنكسة حرب الخليج الثانية.

أما ما يتعلق بالجانب الآخر، فهناك عودة للمسلسل العدواني الصهيوني داخل الأراضي العربية المحتلة، ورجوع مسار السلام مع هذا الكيان، إلى درجة الصفر بعد أن تمكّن «نتنياهو» من تحطيم آخر حلم - صغير - لتكتل أوسلو، الذي تخلّق في ظل حكومة العمل السابقة. إن الحلم العربي - إذن - هو آخر ما تبقى في ظل انهيار المشروع العربي، الذي بدا، وكأنه يلفظ أنفاسه الأخيرة، دون أن يعترف بشيخوخته ونهايته. وقد تأكّد قبلها، بأن القرن العشرين - حيث نزمع على مغادرته - مثل مرحلة مخاض عسير، لم ينتهِ كما كان متوقعاً بولادة ميمونة لصالح العرب. وعلى أساس هذا الحلم المتبقي يشهد العالم العربي نشاطاً، رغم أهميته، لايكاد يشفي غليل أمة حطمها الإخفاق، وكاد يستبد بها اليأس. خصوصاً وأننا نلاحظ بأن المشكل العربي، قلّ ما يعالج في ضوء رؤية ثقافية شاملة، وقلّ ما يساهم في تفعيله جهات رسمية في مستوى جامعة الدول العربية. ولايكاد يبرح أقطاراً عربية معينة، مع غياب التنسيق، في ظل وطن عربي مجزّأ، وفي ظروف لاتسمح بأن ينهض الفكر بكامل مسؤوليته في وضع يده على الجرح العربي النازف، من دون رُهاب أو تردد.

بهذا الخصوص، شهدت بيروت انعقاد المؤتمر السنوي الثالث للمركز العربي للدراسات الاستراتيجية، تحت عنوان: نحو (مشروع للنهضة العربية في القرن الحادي والعشرين). وذلك بالتعاون مع كل من الأمانة العامة لجامعة الدول العربية، والأمانة التنفيذية للجنة الإقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا (الأسكوا). احتضن في جدول أعماله عدداً من الجلسات وورشات عمل، موزّعة على أكثر من محور إشكالي يندرج في المحور العام لهذا الملتقى الذي عقد في الفترة 28 - 29 مايو - أيار 1998م.

ومن خلال تتبعنا لأهم الأوراق التي قدمت داخل المؤتمر، وأيضاً ورشات العمل التي ضمت مجموعة من الفعاليات العربية، ارتأينا القيام بهذه القراءة النقدية لأهم ما طرح هنالك من رؤى وتصورات، ضمن المحاور الآتية:

مشروع النهضة العربية في إطار الكونية:

من المؤكد أن مشروع النهضة العربية اليوم يتطلب تصوراً جديداً، في أفق غياب المعطيات التقليدية التي نتبع بها المنظور النهضوي القديم، وهو يتطلع إلى تحقيق تقدمه في إطار من السيادة والوحدة القومية، كرهانات تساوق مقتضيات الوضع الدولي ما قبل الوضع العالمي الجديد. وهنا تطفو مشكلة الكونية، كعنصر حيوي لايمكن التغافل عنه في مضمار أي مشروع نهضوي. وهكذا فإن الرؤية المستقبلية لهذه النهضة، تنطلق من هذا

المعطى المطروح بإلحاح اليوم، أي النهضة في أفقها الكوني، وفي عالم شديد الوثب والتغيير.

في إطار هذا المحور، تتحفنا ورقة أ. السيد يسين، بـ «نظرة استشرافية للتطورات العالمية في القرن الحادي والعشرين». محاولة جادة في رصد أهم التحولات المرتقبة، ضمن تيارات مختلفة تعكس أنواعاً من التغيرات والتحولات العالمية وأهم ملامحها. هذه التيارات التي ارتأى تقسيمها إلى ثلاثة أقسام:

- الاتصال المتبادل.
- ضغط الزمن.
- التيار الذي يعكس ظاهرة تفكيك المؤسسات.

فإذا كان التيار الأول، سيزيد في المستقبل من فرص تلاقح الثقافات وتداخلها، بفضل الاتصال بين الأفراد والجماعات والشركات التجارية، فإن التيار الثاني سوف يكثّف من عملية صنع الافكار والرؤى والمفاهيم، يجعل عملية صنع القرار، تتم في حيز زمني أضيق مما مضى. أما التيار الثالث، فإنه يتمظهر في تفكك المؤسسات الكبرى وباقي الأنساق العقائدية التقليدية، لصالح المؤسسات الصغرى والأنساق الجديدة المختلفة. مما ينعكس على المكون الاجتماعي، والمعاني التي يطلقونها على الوحدات الاجتماعية الأساسية. فالباحث يرى من خلال هذه التيارات الثلاثة أن العالم، سوف يخضع لصياغة جديدة، تتجاوز مشروع الحداثة إلى ما بعد الحداثة. لاشك أن ما يجري الآن من تحولات في العالم، يحمل كل بوادر الانفتاح على الآخر ضمن الإطار الكوني، الذي تندك فيه كافة المعوقات الثقافية. كما أن لعبة القفزات التي هي في حدّ ذاتها تجاوز لمقولة الزمن بالمعنى الذي أقرّته الحداثة الغربية، وأخيراً مظاهر تفكك المؤسسات وتغير الأنساق و. . و. . كلها تحكي عن أن العالم يتجه مرغماً إلى نمط جديد من العلائق.

لكننا نتساءل بدورنا عن أننا وإن كنا أمام مظاهر تناقض في ظاهرها مقتضيات التطور بالمنظور الحداثوي، فإننا نصادف أن مظاهر الحداثة الغربية نفسها، لا تزال تجترح لها وسائل أنفذ لتكريس مظاهرها، حيث استمرارية التمركز واتجاهه نحو القطب الوحيد، مما يضفي عليها مظهراً تقليدياً في مجال العلائق.

إننا أمام تفكك بالنتيجة لايمثل حالة تفكك حقيقية، بقدر ما يحمل بذور تحويل التكوينات العالمية المفكك إلى حيّز التبعية، بشكل من الأشكال، سوف نبينه فيما بعد. أما الزمن فإن يستثمر هنا بكيفية، لاتناقض مشروع الحداثة الغربية، بما هو مشروع متجه بمرونة نحو المستقبل، ومستوعب لكافة مظاهر تحولاته. إننا بالتالي أمام حداثة تُكيف نفسها باستمرار، وتخلق لنفسها فرصاً للبقاء، وهي بذلك تخفي أقوى مظاهر أزمتها،

وتمركزها. ولاشك من أن التحولات الجارية الآن، تعكس مظاهر تغيير عالمي كبير، وتنعكس على مختلف القطاعات الحيوية للمجتمعات. وهو ما يعني قضاءً مبرماً على الأنساق العتيقة، وأهمها الدولة القطرية وسيادتها. وهذا ما أكدت عليه الورقة الأخيرة، وتركز مرة أخرى مع ورقة من إعداد محمد جمال باروت.

مصير الدولة القطرية في ضوء معطيات التحولات الكونية:

إنه، بالنتيجة، قدر على الكونية أن تلتهم أقوى الأنساق القديمة. والدولة القطرية المقومنة، ظلت هي المؤشر الحقيقي لهذا التحول الذي يحيل على أن نمطاً جديداً في علاقات القوة بين الأقطار والمجتمعات، سيحلّ محل الأنماط القديمة، لصالح مزيد من الإنفتاح على المنظمات غير الحكومية ومزيد من تحجيم - وربما شلّ - كيان الدولة القومية، لصالح هذه المنظمات. فسوف، بالتالي تنهار أسس النظام العالمي القديم، بانهيار إحدى أهم وحداته الرئيسية: ألا وهي الدولة القطرية.

إن سيادة الدولة، شهدت - وستشهد أكثر - تقلصاً ملفتاً، في مجال حق التدخل، ف «مما لاشك فيه أن التوسع في استخدام حق التدخل وبغض النظر عن أنه لم يتم تقنينه حتى الآن من شأنه أن يفرض قيوداً عديدة على حرية الدولة في ممارسة سيادتها» (أ. سيد يسين). هذا التحجيم في حق الدولة والذي سوف يلتهم حتى القطاعات الأكثر اتصالاً وارتباطاً بالدولة، مثل الأمن ولعلنا في العالم العربي، كنّا من يقيم مشروع النهضة على قاعدة الدولة القطرية بما هي التعبير النموذجي عن الدولة - الأمة، هذا الأخير الذي بدأ يتلاشى كمفهوم، بعد الإخفاقات الكثيرة أمام تدفق الأقليات واختراقها لكافة المجتمعات المعاصرة، واليوم ونحن نستقبل القرن الحادي والعشرين، نجدنا أمام مفهوم آخر للدولة، تغدو فيه هذه الأخيرة مجردة عن أهم خصائص سيادتها. وهذا ما سيميز النظام الدولي عن النظام العالمي. فإذا كان الأول هو نظام ما بين الدول، بوصفها التقليدي (أي الدولة - الأمة) فإن النظام العالمي هو نظام عبر الأمم وفوقها، حيث «تشكل الوحدة الجيو - سياسية المتعددة الدول والمعولمة، وحدته الأساسية» (محمد جمال باروت).

وأيّاً كان حجم هذا التحول في واقع الدولة - الأمة، فإن العالم لم يتوقف عن استقبال تكون دول - أمم جديدة، بل إن هذه الحركة الكونية، تؤثر على صورتها وطبيعتها. فالأمر بالنتيجة، هو تفكيك يعيد صياغة الدول في نمط جديد للسيطرة، يتلبس بمظاهر الكونية فيما هو يؤسس لإمبريالية عليا. إن غياب الدولة شبه المحتوم في مستقبل المجتمعات، سوف يجعل المهمة سهلة أمام أطماع الاستقطاب الأمريكي. فالمنظمات غير الحكومية، سوف تنتهي إلى تعويض انتصارها على الدول بعلاقاتها الاستراتيجية مع وكالة التنمية الأمريكية. فهذه المنظمات وفي «إطار الإيديولوجية الليبرالية الجديدة للعولمة، تتحول

وغالباً ما تتحول إلى رأس جسر للمنظمات العالمية غير الحكومية، التي تحول وكالة التنمية الأمريكية مساعداتها إليها، وتقوم بتقديم المنح التي كانت تقدم سابقاً للحكومات إلى المنظمات القطرية غير الحكومية. فالإيديولوجيا الليبرالية الجديدة [حسب جمال باروت] هي بكل امتياز ايديولوجيا الدولة الأمريكية».

وأمام هذا الوضع فإن الوطن العربي سوف يواجه تحديات صعبة، قد يبقى الرهان معها صعباً. في ضوء هذا التفكك القطري حيث يفوت فرصاً وإمكانات كثيرة على مشروع النهضة العربية ف «بدون تحول الدولة القطرية الراهنة إلى طرف في فيدرالية عربية يمنحها وظائف سيادية، فإنها ستبقى إسفيناً في جسم التكامل العربي الممكن، وستتحول نخبها إلى مجرد رأس جسر للطبقة الدولية المسيطرة في المجال الوطني أو القطري». (محمد جمال باروت)

فإذاً، لاشك في أن العالم يتطور باتجاه تفكيك المركبات والأنساق القديمة، لكن هذا التطور يعكس مظهراً من مظاهر إمبريالية جديدة تسعى لتكييف نفسها مع المتغيرات. فلا مفرّ إذن أمام مشروع النهضة العربية الثالثة من أن تعي هذه الحقيقة، كي لاتدفعها مظاهر العولمة الخادعة، لاطراح مطالب التضامن والوحدة كعنصر قوة في رهانها. فالعالم يتفكك من جانب، لكنه يتحد من جوانب أخرى. إن العولمة الكاسحة في مظهرها المتأمرك، كان قد دفع أوروبا إلى مزيد من التكتل والتضامن، كما أوجد تكتلات أخرى على مستويات وأحجام متفاوتة.

إن المشكلة الكبرى في تاريخ النهضة العربية - إن جاز هذا الوصف حقيقة - هي أنها منذ انبعاثها الأول على إثر تدهور الخلافة العثمانية، لم تسع إلى توطيد أسسها على أرضية التكيف مع المتغيرات كما ظلت تعوز إلى الاستيعاب الحقيقي لنموذجها النهضوي، أي «النهضة الأوروبية». لقد نظرت إلى نموذجها ذاك، بعقلية انتقائية تفتقر إلى الحس التاريخي، حيث كان حرياً بأن يحدِّد لها مسارها الطبيعي. هذا الحس الذي يستوعب النهضة، لا كمعطى يحدده عدد من الشعارات (إصلاح ديني، علمانية، ديمقراطية. .) بل كتراكم تاريخي، تتداخل معه جملة من المعطيات التاريخية، لتنتهي إلى واقع أفضل، يجعل من هذه الشعارات انعكاسات ومظاهر، لإرادة حقيقية للتقدم، وحصيلة تراكم تاريخي، وليست أصلاً للتطور. وقد نجد هذه الحقيقة بارزة في الورقة التي تقدم بها د. أحمد برقاوي تحت عنوان: (خبرات النهضة العربية الأولى نهاية القرن 19 بداية القرن 20) إذ يقول: «لم يجد المفكر النهضوي نفسه للبحث عن تاريخية التقدم الغربي، بل اهتدى مباشرة إلى ما في الغرب من تقدم». إن الرؤية التاريخية هنا تجعلنا قادرين على استيعاب أسباب الإخفاق في النهضة العربية. ولكنها تصادر على حقيقة غالية في نزعتها

التاريخية، بحيث تتجاهل ما يمكن أن تحققه هذه المظاهر من إمكانيات للتقدم فالحرية والديمقراطية والعلم وما إليها، كلها عناصر، تتناغم مع شرط النمو، وسبل النهضة، فهي وإن ظلت مظهراً للتطور حينما ننظر إليها في النسق النهضوي العام، لكنها في الوقت ذاته، عنصر أساسي من عناصر توفير شروط النهضة ذاتها.

صحيح أن النهضة الأوروبية التي تحملتها طبقة اجتماعية أجادت استثمار الحرية والعلم في سبيل توطيد خيارها التقدمي. لكن الحرية والعلم، هما أيضاً من جانب آخر، ثمرة لإرادة نهضوية شديدة، دفع ثمنها باهظاً، كافة الطبقات الاجتماعية. فماذا يضيرنا لو بدأنا بالحرية والعلم والديمقراطية.. التي أصبحت اليوم قابلة لكي تنتزع من ملابساتها الإيديولوجية.

فالعلم والحرية والديمقراطية.. هي عناصر قوة للداخل، وليس للخارج فقط، إننا نوجد شروط القوة الداخلية. بهذه العناصر، دون أن يعني ذلك وقوعاً في نموذج ما أجنبي صحيح، إن مشكلة النهضة العربية منذ علق العرب آمالهم على رهان خاسر، حيث استندوا في مطالبهم الانفصالية والقومية على غرب جاء لكي يكتسح الجميع، أتراكاً وعرباً.. فالأوروبي الذي أسند مطالب العرب ضد الأتراك هو نفسه الذي تحالف مع الأستانة للقضاء على حركة علي باشا، وأيضاً طموحات الشريف حسين وهو بالنتيجة من أوجد هذا التفكك المهول في الوطن العربي، كما زرع كياناً غريباً في قلب هذا الوطن، وهو ما يعني أن التحالف مع الغرب، لم يثمر «إلّا استعماراً مباشراً، ودولة غريبة وتقسيماً تعسفياً» (برقاوي). وهو درس يجب أن يعيه العرب في راهنهم، بعد أن أصبحت الآمال كلها معلّقة على الولايات المتحدة الأمريكية في حل أزماتها السياسية والاقتصادية، والتي على رأسها مشكلة التسوية مع الكيان الصهيوني. فلا شك أن «التعويل على الولايات المتحدة، من أجل إيجاد تسوية للصراع العربي الصهيوني لاينتج إلّا حلاً أمريكياً - اسرائيلياً، يحقق مصالح الولايات المتحدة أولاً وأخيراً».

تقويم نماذج الديمقراطية

إذن، نحن أمام مفارقة حقيقية. حيث تارة تنهض الدعوة إلى نهضة عربية على أسس هي في النتيجة، لاتعدو أن تكون مجرد مظهر من مظاهر التراكم التقدمي الغربي، وسوف تتحول في منظور محلل آخر إلى إحدى أقوى المداميك التي ينهض عليها رهان العرب، هكذا تحيلنا الورقة القيمة لعبد الإله بلقزيز، حيث جاءت تحت عنوان: (تقييم نموذج الديمقراطية، الغربية، ومدى انطباقها على المجتمع العربي) وهي ورقة تطفح برؤية تاريخية متينة، تكاد تنظر للديمقراطية الغربية على أساس، أنها الخيار الحتمي للمجتمع الغربي الآخذ في التطور، نحو مجتمع مدني تسوده القوانين، وتتداول فيه السلط، من هنا فإن الملازمة التاريخية بين ما يمكن نعته بصدمة الديمقراطية، والطبقة الحاملة لهذا

المشروع، ملازمة لا تكفي لدحض مشروع الديمقراطية باعتباره بدعة برجوازية. فإن الفكر الأوروبي منذ الأنوار، كان قد شهد نهاية تكون حالة من الوعي تتجه إلى نبذ الاستبداد والتسلط، سرعان ما اتفق أن حملت رسالتها شريحة اجتماعية معينة. ومن هنا نفهم إلى أي حدّ غالى الماركسيون الشيوعيون في نبذهم للديمقراطية وتجاوزهم لها من خلال الملازمة السابقة. مع أن هذا الموقف الأرثوذكسي، هو في حقيقة الأمر بدعة لينينية لها مبرراتها التاريخية، فلم «يكن موقف الماركسية على عهد مؤسسيها، ماركس وأنجلز سيئاً للغاية من النظام الديمقراطي ومن منظومة الحقوق السياسية التي يقررها. كانت لديهما ملاحظات اعتراضية على التفاصيل دون الأسس [. . .] الموقف السيىء كان موقف لينين والبلاشفة في ظروف تاريخية قابلة لأن تفهم في ضوئها مواقف الرفض والنكوص تلك، وهو الموقف عينه الذي ورثته - للأسف - سائر الحركات الاشتراكية الخارجة من رحم الأمميتين الثالثة والرابعة. . » (بلقزيز).

والعرب في ضوء هذه المعطيات، مدعوون بإلحاح كي ينخرطوا في هذا المخاض الذي يفرضه عليهم انتسابهم لعصر تتقاسم ضمنه كل المجتمعات هذه الحقيقة السياسية. ولا يكفي انتسابهم لموروثهم الثقافي وانشدادهم بمرجعياتهم في أن يشذوا عن عصرهم. . وهذا كلام بالنتيجة، سوف يفتح أمامنا إشكالية أخرى، تقدم نفسها كمعطى لفكرة تزاوج بين هذا الموروث المرجعي، وضرورات الانتماء إلى العصر. وهو ما عنون له بلقزيز في نهاية المطاف بـ «الإسلام والديمقراطية»، إذ يقول: «يتذرع كثير من دعاة الخصوصية والاستثناء بالإسلام، لمجابهة الفكرة الديمقراطية وتسفيه الدعوة إليها، نظاماً سياسياً ومنظومة للعلاقات الاجتماعية».

ومع أن د. بلقزيز، هو واحد من أكبر دعاة الخصوصية والأمن الثقافي العربي، تراه هذه المرة، يصادر على نزعة كونية في دحض موقف الخصوصية. كما لو أن الرهان على أمن ثقافي عربي، يفترض وجود مرجعيات أمتن مما يمثله الإسلام عند العرب، كدين لهم، ومنظومة ثقافتهم التاريخية، مع أنني هنا أشاطره الرأي في أن الديمقراطية، هي النظام الأفضل حتى الآن، حيث يصون قدراً ما من الحقوق ويوفر العدالة، ويحول دون إهدار الكرامة. . . بل وأشاطره الرأي أيضاً في أن «لاعذر للديكتاتوريين في عدائهم للديمقراطية» سواء أتعلق الأمر بالديكتاتورية بشكلها العام، أو بالديكتاتورية التي تستند إلى اجتهاد خاص في ظل المرجعية الإسلامية، لكننا نصادف رأياً آخر لبلقزيز، يقول عنه: «لا نجد في النصوص المرجعية الإسلامية (القرآن الكريم والسُّنة) تشريعاً للسياسي والمسألة السياسية، يوازي - أو يقارب - في الأهمية التشريع الإسلامي لسائر المجالات والشؤون المتصلة بمصالح الجماعة الإسلامية. ومعنى ذلك في الواقع، أن المجال السياسي ترك لسلطة الاجتهاد وسلطة العقل».

مع أن هذا الرأي، يُغفل الجانب التاريخي لهذا اللاتوازي في التعاطي مع الشأن السياسي في الفكر الإسلامي. هذا اللاتوازن يقوم على موقف تاريخي اقتضى أن تنشط حركة التأصيل والتأسيس لكل مجالات الحياة الثقافية والاجتماعية باستثناء مقاربة مشكلة السلطة في الإسلام. ولعلّ علي عبدالرازق، كان ممن تعرض لهذا الموقف المزدوج، حيث اعتبره نوعاً من الغياب المقصود للموروث السياسي الإغريقي ضمن حركة الترجمة والاستيعاب العربية، ولا يعني هذا أن اللاتوازن هنا راجع إلى عجز ما في ضمير هذه المرجعية، بقدر ما هو موقف مخطط له ضمن استراتيجية سياسية، تكفل للوضع الاستبدادي والتسلطي، بأن يمعن في كبحه لجماح أي حركة لا تدعم الأسس العصبوية للحكم، وهذا موضوع يطول الحديث فيه وليس من الموضوعية في شيء، أن نصادر عليه بهذه العجالة، بل كل ما في الأمر، أن ثمة آليات لمباشرة هذا النمط من الاجتهاد، قد لا تتوفر لهذا الطرف أو ذاك، لكنها تبقى هي الضمانة الوحيدة، لممارسة اجتهادية عقلانية، تتمنع أمام سطوة المواقف المزاجية والأهوائية. مع أن بلقزيز يؤكد على أن التعاليم القرآنية «الوحيدة التي نعثر عليها في هذا الباب، تتوزع بين التشديد على قيمة العدالة في الحكم، وبين النص على وجوب العمل بالشورى في إدارة شؤون الولاية المدنية». . وهو كلام من شأنه أن يزج بنا في مدى العلاقة الممكنة، التي تربط بين مقولتين سياسيتين مختلفتين ومتفقتين من وجهة، ألا وهي العلاقة ما بين الشورى والديمقراطية. وهذا بدوره يحيلنا على ورقة د. فارس السقاف (رئيس مركز دراسات المستقبل - صنعاء) عنون لها بـ«الشورى الإسلامية: وهل تحلّ محل الديمقراطية الغربية؟ إسلامية الشورى وديمقراطية الإسلام».

يحاول صاحب هذه الورقة إيجاد صيغة ما توفيقية، تنتهي بجعل الشورى وعلى طريقة د .عمارة، ديمقراطية الإسلام، ويعزو ذلك إلى التصادم بين أنصار الشورى وأنصار الديمقراطية إلى رواسب تاريخية، يقول: «إننا حينما نرصد معطيات الديمقراطية على المستوى النظري والممارسة في إطار الحركة الإسلامية السياسية المعاصرة، يجب أن نعترف بأن فهمها للديمقراطية يتأثر إلى حدٍّ كبير بكونها ترتبط بالنموذج الغربي الليبرالي، مما يجعل هذه الحركة تتخذ مواقف معادية لمضمون الديمقراطية، وإن التفاوت وارد بين فصائل الحركة انطلاقاً من هذا الفهم للديمقراطية».

لا ننكر أن ثمة رواسب - حقاً - ظلت تتحكم بعلاقة تيار الشورى الإسلامي، بالديمقراطية كما تكاملت وتوطدت في التجربة السياسية الغربية وضمن المناخ الثقافي والاجتماعي للغرب. فيعود الخلاف بالتالي إلى أصل الصدام الثقافي والحضاري، بين غرب يراهن في كل مشاريعه ونهضاته عليأرضية علمانية تناقض مبدأ تدخل الدين في شؤون الحياة السياسية. فالديمقراطية، لا أقل وكما تقدم الآن، هي وليد هذا المناخ الغربي العام، الذي يتشكل ضمن رؤية ثقافية شاملة، فلسفية وأخلاقية واجتماعية.. إن

الديمقراطية اليوم تقدم بوصفها نظاماً متطوراً يتلخص في جملة من الشروط والمحددات تستحضر في طياتها هذا التصور العام لموقع الفرد داخل الجماعة وفلسفة الإنسان، وغايته.. فالديمقراطية تشترط اليوم على العالم العربي أن يعيد ترتيب أوضاعه وعلائقه بما يعني إحداث ترتيب جديد لمواقع الثابت والمتحرك في الفكر والحياة الاجتماعية والسياسية، وأول ما يواجه الديمقراطية، هو طبيعة المقدس وحجمه في البناء الاجتماعي والثقافي العربي. من هنا فإن الديمقراطية - حقيقة - من حيث هي نظام متقدم على صعيد تحصين حرية الفرد وحقوقه، تحمل في طياتها بذور التحطيم الثقافي للآخر، لا من حيث هي، ولكن من حيث إنها تلبست بتصور معين وطرحت ضمن مناخ خاص وتعبئة أيديولوجية مؤطرة.

والحال، أننا في العالم العربي، وفي ظل تجذر ذهنية الاستبداد في اللاوعي السياسي العربي، وفي ظل غياب رؤية دقيقة، ومفصلة ومجدية للشورى في شكلها النموذجي التراثي، نحن في حاجة إليأن ننفتح على الديمقراطية كنظام مجرد عن شحنته الثقافية، لا أقل لحفظ ما يمكن حفظه من حقوق وحريات، قد تكون مدخلاً حيوياً لتخلق بوادر النهضة العربية الجادة، ووجود الإنسان العربي الفعّال، فالديمقراطية بما تملكه من مرونة وقدرة على التكيف، من الممكن أن تكون خياراً عالمياً في أكثر من لباس، وتتأقلم مع كافة الشروط والمناخات، لا لأنها فارضة نفسها - فقط - من حيث هي خيار غربي، بل لأنها تنطوي على أعظم إنجاز سياسي في عالمنا المعاصر، ألا وهو حماية حقوق الافراد وحرياتهم من بطش الاستبداد الفردي، وجعل ذلك رهيناً بقيام نظام المؤسسات ودولة القانون. وهذا مكسب أياً كانت السلبيات التي تكتنفه، فهو مكسب حضاري، وغاية لكل الدعوات الإنسانية وأيضاً الرسالات السماوية، فالديمقراطية ليست هي المسؤولة عن أوضاع الغرب القيمية، لأن هذا محل اتفاق بين الجميع، لأنها تقوم عندهم على أساس خيار ثقافي شامل. فمن شأن الديمقراطية، حينما تتوجد في بيئة أخرى، أن تكون طريقاً إلى مزيد من القوة والبناء الإيجابي للإنسان، كفرد أو للكيان الاجتماعي.

والشورى في مفهومها العام، وبغضّ النظر عما يلحق بها من إشكالات وشروط مبنية على نظرات ظنية، تقوم هي الأخرى على استخلاصات سريعة من التاريخ السياسي العربي والإسلامي. وبغض النظر عن هذا نستطيع أن نقول، إنها تقف على المبعث الغائي ذاته، ألا وهو حماية حق الفرد من سطوة الاستبداد الفردي أو ديكتاتورية الجماعة، فلا مانع - إذن - من أن تكون الديمقراطية في معناها الجوهري هي هذه الشورى في وضع أرقى وأضبط.

ولايقتصر الأمر على الواقع السياسي فحسب، بلإننا نواجه وضعاً عربياً يمانع في توفير مناخ تعددية ثقافية، تتوزع لديها تصوراتها ورؤاها المختلفة للواقع العربي وآليات النهوض به إلى ما يطمح إليها من تقدم.

وحينما ينفتح المجتمع العربي على الآخر المختلف داخل تكوينه الثقافي ذاته، أي القبول بإمكاناته الأخرى المحتملة داخل نسيجه الحضاري، فإن ذلك سوف يكون له تأثير إيجابي على وضعه المستقبلي. إن قيمة التعددية السياسية وأيضاً الثقافية، باتت من دون اعتبار طيلة هذه الفترة من النشاط العربي، بل لقد كان الخيار الإقصاء وأسلوب القمع ولغة التهميش، هي الرهان المشترك لدى التيارات السياسية والإيديولوجية العربية. وفي اللحظة التي كان من المفترض أن تتنامى أواصر الوحدة داخل الأقطار العربية، كان التنافس قائماً على قدم وساق، بين الأطراف المتصارعة حول من يملك الاستحقاق الأفضل لتمثيل المشروع العربي، لنا سياسياً أو ثقافياً. فلا يمكن إذن «للتعددية الثقافية أو السياسية أن تنمو إلا من خلال الوعي بضرورة احترام الرأي والرأي الآخر في ظل أنظمة منفتحة على ذاتها، القرار فيها جماعي ومن خلال مؤسسة من أهم شروطها ضرورة إفساح المجال للحوار كي تتوصل الجماعة إلى رأي يمثل الأغلبية مع احترام رأي الأقلية في الوقت ذاته».

وهذا ما نلمحه في الورقة التي تقدم بها د. كامل صالح أبو جابر رئيس المعهد الدبلوماسي الأردني.. وقد قدّم رؤية مشروعة كما ينبغي أن تكون عليه وضع التعددية الثقافية في الوطن العربي، لولا أن أرجع بوادر المشروع إلى أحضان الدولة العثمانية من حيث إفساحها المجال أمام نظام سياسي يتسع لمختلف الملل والنحل، يقول: «ولا شك أن هذه السياسة أفسحت المجال لاستمرار الثقافات المتنوعة داخل الإمبراطورية، مما جعل الدولة العثمانية. بحق رمزاً للتعددية [...] إن الدولة العربية الحديثة وبسبب من قلة خبرتها وانعدام السوابق لديها، لم تتمكن من تحديث نظام الملة ليحافظ على التعددية داخل حدودها الجغرافية». وهذا حسب اعتقادنا، رجوع بالإشكالية إلى حالة من التأسيس، تناقض معطيات التاريخ والجغرافيا العربية، أيام سيطرة العثمانيين. هؤلاء الذين بسطوا سيطرتهم على العالم العربي لاعتبارات سياسية واقتصادية. ومن هنا كان تركيزهم بالدرجة الأولى على الجانب الأمني، الأمر الذي شغلهم عن أي مشروع وحدوي مركزي.

مع أن التعددية وليس بالمعنى المللي أو العشائري - هي إنجاز واع في مجتمع مستوعب لثقافة الاختلاف في ظل دولة تحكمها مؤسسات تحمي التعددية من السطو، الذي عادة ما تؤدي إليه علاقات القوة بين الأطراف المختلفة. والمجتمع العربي ككل مجتمع آخر، إذا لم تتوطد ذهنية التعددية في مشروعه النهضوي، وأيضاً في عقله الجمعي تحت تأثير أنظمة تؤسس لهذا العقل وتوفر الإمكانات والمناخات لتشكله، فإنها سوف تكون عاجزة إن لم نقل فاقدة للمصداقية، حينما تنادي بحوار الثقافات والحضارات على الصعيد العالمي. ذلك بأن المجتمع الذي يكفر بقيم الحوار مع ذاته، وينكر على الآخر حق الاختلاف لا يحق له بعدها أن يحاسب الغرب على نزعاته الجامحة إلى السيطرة والإلغاء».

وتنقلنا الورقة التي أعدّها د. حامد خليل، عن الثقافة العربية وحوار الحضارات، إلى تلك المشكلة المزدوجة بين عولمة غير متكافئة من حيث تلاقح الحضارات، وبين ضرورات التواصل، حيث العالم مطالب بالانفتاح بصورة أقوى في راهننا، من هنا الحاجة الملحة الآن «لإقامة حوار حضاري عربي - عربي، قبل التوجه إلى الخارج لاقتراح مبادرات إنسانية في حوار الحضارات» (د. حامد خليل).

النهضة العربية والأوهام المختلقة؟

لقد بات مشروع النهضة العربية يؤسس لمشواره، بعاطفة متوثبة منذ صدمة الحداثة الغربية، التي اتصل بها من خلال حركة الاستعمار. ومنذ ذلك الوقت والنهضة تتحرك من ردود الفعل العنيفة، كما لو أنها نهضة مقابل نهضة، وليست النهضة من حيث هي مطلب مشروع لأمة متطلعة أبداً، هكذا لا نختلف في أن ثمة أكثر من تجربة للنهضة العربية، أو بالأحرى محاولات ظلت تحمل بذور الإخفاق في طياتها. والمشروع النهضوي حينما يقوم، فإنه لا يخفق بحجم الخسائر واليسر ذاته، الذي أخفقت به النهضة العربية. ذلك أنها نهضة افتقدت إلى أهم عنصر فيها، ألا وهو «عقل النهضة» ومنذ ذلك الحين، ومشروع النهضة العربية أسير أوهامه، يعلق تخلفه على عوامل وهمية، أو يراهن في حلوله على خيارات يستنسخها نسخاً، كما لو أن النهضة هي فعل استنساخ، وتنكر للذات ونزوح إلى الخارج.

لقد امتلكت النهضة العربية جرأة نادرة في اغتيال خيارها الثقافي، وغالت إيغالاً في هذا التحطيم الذاتي دون أن تدرك بأن خيار المصالحة الداخلي، وخيار الاستيعاب لمكونات العقل العربي هي مفتاح السر في مشروعها ذاك، وهكذا راهنت النهضة العربية على تقدمها الحالم على حساب التعددية والحرية وتداول المعرفة والسلطة، سواء في القطر الواحد أو مجمل أقطار الوطن العربي. ومن هنا نستطيع القول، إن الوطن العربي وهو اليوم بعد هذه الخبرة من الإحتكاك بالآخر أدرك أن التقدم هو ثمرة لمجتمع الحريات، وأن العالم لايوفر مناخاً ملائماً لسلطة الأفراد.

قد نحمل أملاً لتجربة جديدة، يتجه فيها العرب إلى مزيد من التحرر من رواسب الطغيان والإستبداد، لأن هذه إحدى شروط النهضة وفي بقائها، بقاء تخلفنا لعلنا بذلك نحقق ما لم نحققه سابقاً ونلتفت إلى ما أحجمنا عن الالتفات إليه، منذ ربط عبدالرحمن الكواكبي، بين التخلف والاستبداد في بداية النهضة العربية!

إن أوهام النهضة العربية تكمن تحديداً في مطالبها المشروعة، الوحدة، الهوية، الأمن الثقافي، وكلها مطالب ظلت تعوز إلى المشروع التفصيلي، الذي يجعل خطاب الهوية لا يناقض ضرورة العالمية.. ويجعل أمن الهوية لا يأتي على حساب التواصل الثقافي مع الآخر.

لقد تعامل العرب مع خصوصيتهم بوعي هلامي، جعلهم يعتقدون بأن الخصوصية والهوية هي أن ننطوي على موروثنا بكل ما ينطوي عليه، كما لو أن هذا الموروث معطى يتعالى على التاريخ، والحال أن الخصوصية والهوية، هي امتلاك لقيم حضارية مع تطوير مستمر وتأويل متواصل لهذا الموروث، بما يكيّف حركة الأمة مع واقعها المتجدد. فتتحول الخصوصية إلى عائق لتقدم الفكر العربي ذاته، وإحدى أكبر معوقات النهضة العربية. إننا بالتالي في حاجة إلى نقد هذه الخصوصية، مع أننا من مناصري حمايتها، ومن أنصار الأمن الثقافي العربي، لكنها خصوصية منفتحة على ضرورات العصر، ومستجيبة لكافة التحديات التي يواجهنا بها الآخر المنافس أو المجاور.

إن المستقبل هو العنصر الأكثر غياباً في المشروع العربي. ذلك أن العرب منذ فترة ظلوا يحلمون بالماضي ويطمحون إلى استرجاعه. إن هذه الإقامة الدائمة في الماضي، جعلت العرب يدفعون الثمن باهظاً أمام كل القوى التي دخلت في صراع معهم. فكيف يتسنى لنا أن ننظر إلى هويتنا وخصوصيتنا بعين المستقبل. دون أن يعني ذلك قطيعة متعسفة مع موروثنا الحضاري. كيف ترتسم أمامنا سبل النهضة، خالية من رواسب الأقانيم المعيقة.. وأخيراً، كيف لنا أن نؤسس «عقل» النهضة، حتى لانخفق مرة أخرى!

والجواب الأساسي هنا، هو حينما نوفر مجالاً حقيقياً لتشكل هذا «العقل» مجال الإرادة الحرة، والفكر الحر، الذي ينشأ ولاينمو إلا في مجتمع حر.. مجتمع تحكمه دولة القانون ونظام الحريات العامة وحقوق الإنسان!

التنهيض التربوي

إصلاح المنظومة التربوية معبر أساسي إلى تنمية مستدامة

للتنمية في العالم العربي وضعية خاصة تتسم بالمفارقة والهشاشة وفقدان المنظورية الضرورية للنهوض الناجع بالقطاع. فهو يبدو في حالة استئناف مستمرة وتردد وهدر في التعليم وأيضاً هدر في خطط إنماء القطاع. وضعية بغض النظر عن جملة المبادرات التي اتخذت عبر سنوات من محاولات احتواء أزمة التربية والتكوين في أكثر البلاد العربية، وبغض النظر عن التقدم في بعض مؤشرات نمو القطاع - نمواً كمياً لا تنحل معه أزمته النوعية، وصورياً لا يملك اقتداراً على احتواء التحديات الاستشرافية لنمو غير مدروس مبني على خطط قصيرة ومتوسطة المدى عادة ما تحمل أهدافاً اختبارية وعادة ما تمثل أحيازاً أضيق لتحقيق أهداف ومحتويات الخطط، فإنها وضعية لا تميز البلاد العربية عن غيرها من البلاد المتقدمة التي قطعت مشواراً مهماً في هذا المجال فحسب - وهذا تحصيل حاصل - بل إنها تميزه عن عدد من البلاد السائرة في طريق النمو. وهو الوضع الذي ما

فتئت تؤشر إليه جلّ البيانات والجداول والتقارير المحلية والدولية بصورة ليس فقط أنها لا تدعو إلى الارتياح، بل إنها تكاد ترسم في الأفق العربي مستقبلاً مخيفاً ينذر بالكارثة. لا سيما أمام هول المعدلات والأرقام المرتفعة التي تعكس التقدم الكبير الذي يجري هناك في البلاد المتقدمة، بل حتى في الكثير من البلاد النامية التي شقّت طريقها بجدية نحو تنمية حقيقية - لهذا السبب لم أتحدث عن العالم الإسلامي، لأن منه أقطاراً قطعت مشواراً مميزاً، أو على الأقل تفوقت على العالم العربي، في إصلاح المنظومة التربوية -. هذا على الأقل ما أكده تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام 2003، حيث نقرأ العبارة التالية:

«خلص تقرير التنمية الإنسانية العربية 2002 إلى أنه بالرغم من الانجازات التي تحققت في مجال التوسع الكمي في التعليم في البلدان العربية منذ منتصف القرن العشرين، إلا أن الوضع العام للتعليم لا زال متواضعاً مقارنة بإنجازات دول أخرى حتى في بلدان العالم النامي، وبالتأكيد مقارنة باحتياجات التنمية الإنسانية»[1].

التدهور الحاصل في مجال التربية والتعليم في العالم العربي هو مؤشر حقيقي على تدهور مسارات التنمية بالجملة. ولعله من الغرابة أن العرب لا زالوا يعتقدون - أو على الأقل كما تدل على ذلك طبيعة السياسات التنموية وحجم الأرقام ومنحنيات حصيلة المشاريع والمبادرات ونسبة الإنفاق الشحيحة على قطاع التعليم مقارنة بباقي القطاعات الأخرى ومدى القدرة على استيعاب أفواج المتخرجين والقدرة على إدماجهم ومستوى مردودية التعليم على صعيد متطلبات سوق الشغل وغياب الشفافية وتعثر التسيير - بأن تنميتهم ممكنة دون منح النظام التربوي حقه الكامل من الإصلاح -. إن علاقة النهوض بقطاع التربية والتكوين بمسارات التنمية هي اليوم مسألة نكون أو لا نكون. لا بل وجب الحديث عن ضرورة قيام ثورة داخل المنظومة التربوية تضعها في قلب التحديات التنموية والأهداف والمتطلبات التي تفرضها التنمية المستدامة. لا سيما لما ندرك أن التنمية في العالم العربي ليس أنها لم تطور من منظومتها التربوية للاستجابة لتحديات التخلف وشرائط التنمية فحسب، بل إنها لم تسع طيلة حقب طويلة إلى إقرار سياسة حقيقية وجادة لإدماج قطاع التربية في صلب السياسة التنموية، بعد أن أصبح لا يخفى مدى الصلة التي تربط بين التربية والتنمية. وسوف تزداد الهوة اتساعاً كلماً تراجعت معدلات النمو في هذه البلاد. فبمقدار التراجع في التنمية تزداد أزمة النظام التربوي سواء على مستوى البنيات والهياكل المادية المحدودة والشحيحة أو على مستوى الجودة والمردودية وعدم إنتاجية البرامج التعليمية وتخلفها إلى حد باتت تنتج هشاشة التكوين وأنماط تعليمية غير قادرة على خلق المثيرات ولا

---

(1) انظر: تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2003 (نحو إقامة مجتمع المعرفة)، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي - والصندوق العربي للانماء الاقتصادي والاجتماعي، ص 52، ط 2003.

تنمية القدرات أو التربية على الإنتاج والابداع عند المتلقي التربوي، بقدر ما هي برامج للاستظهار والحفظ والجمود. لا أدل على ذلك حينما تجد بعض البلاد العربية تسجل تدنياً خطيراً لا يزال يتجلى في منسوب الهدر المدرسي، كما يتجلى في المعدلات المخجلة لمنسوب الأمية. هذا ناهيك عن التناقض الكبير القائم بين حصيلة التخرج ومقتضيات وشروط سوق الشغل، أي عدم التناسب بين العرض الذي توفره السياسة التعليمية وبين الطلب الذي تقتضيه سياسات السوق، وهو بالتالي ما كان وراء ظاهرة المعطلين من حاملي الشواهد العليا. ولا أخال أي مراقب هو اليوم في حاجة إلى كثير من البيانات كي يؤكد على التدهور الكبير على صعيد مردودية التعليم في الوطن العربي وغربة القطاع عن الأهداف الحقيقية للتنمية، فضلاً عن آفة الهدر المدرسي الذي يتآكل فئات وشرائح واسعة من التلاميذ والطلاب، ومعه يتحقق مستوى آخر من الهدر في النفقات على التعليم - ما يصرف على الطالب من خزينة الدولة دون تمكن الدولة من تحقيق أهدافها التربوية (= حالة الهدر) أو دون التمكن من الاستفادة من كفاءته (= حالة هجرة الكفاءات) -. هذا إضافة إلى عدم كفاية البنيات التحتية في تلبية متطلبات السياسة التعليمية والوفاء لأجندة البرامج والخطط التربوية. فهذا الأمر وإن وعاه المعنيون بالسياسة التنموية وحاولوا وضع تصورات وخطط في طريقه من أجل النهوض بالقطاع وتدبير أزمته البنيوية[1]، إلا أن هذا لم يثمر حصيلة مريحة. فلا زالت مظاهر الأزمة واضحة اليوم ولا زال التردي كبيراً في تصنيفات هذه الدول في التقارير الدولية الخاصة بقطاع التعليم، يحدث ذلك في زمن يتطلع فيه العالم إلى مجتمع المعرفة، وتدارك الفجوة الرقمية عبثاً.

مشكلات التربية والتكوين كمؤشر على أزمة تنموية

مشكلات التربية والتعليم في البلاد العربية هي في جوهرها مشكلات تنموية. علينا أن

(1) يبدو ذلك واضحاً حسب التقرير المذكور، حيث اعتبر المغرب عقد (2000 - 2009) عقد التعليم والتدريب في المغرب. تجلى ذلك في مؤشر ما أوجبته الحكومة في التالي:
وجب في سبتمبر/ أيلول 2002 ان يلتحق كل طفل من ذوي العمر ست سنوات فأكثر بأقرب مدرسة.
وجب في سبتمبر/ أيلول 2004 تعميم التسجيل في السنة الأولى لمدارس الحضانة.
2005 يصل 80% من كل المسجلين في مدارس الحضانة نهاية التعليم الابتدائي.
في المحصلة:
ارتفاع معدل تسجيل الأطفال في عمر السادسة من 37% في العام الدراسي 1997/ 1998 إلى 90% في العام الدراسي 2001/ 2002 كما ازداد معدل تسجيل الأطفال في فئة العمر 6 - 11 سنة من 69% إلى 90 % خلال الفترة نفسها.
ن.م، ص 53.

لا نخطئ في ترتيب الجدل القائم بين التربية والتنمية. فحتى لو سلمنا بأن التنمية لا تقوم على نظام تربوي هش وبأن التخلف الذي يضرب طولاً وعرضاً في القطاع لا يفتأ يؤثر في مسارات التنمية إلا أن الوجه الآخر للمعادلة الجدلية يؤكد على أن المردودية المتدنية في حصيلة التربية والتكوين في البلاد العربية مردها إلى المؤثرات التخليفية الموضوعية داخل بنية مأزومة تعاني من استجابات قطاعية ضعيفة لتحديات النمو. وذلك الوضع المتدهور سيصدمنا من أي زاوية أردنا معاينة بيانات الحصيلة المزرية والمردودية المتدنية، إن على صعيد البنيات والهياكل والتجهيزات المطلوبة لاحتواء مشكلات الجسم التعليمي (= معلمين وأساتذة وأطر إدارية) وجمهور المتعلمين أو على مستوى البنيات البيداغوجية الضرورية لتحقيق مردودية تأهيلية وتحقيق سياسة تمهيرية ناجعة، تجعل العملية التربوية منسجمة مع السياسات والأهداف ومساطير التنمية المستدامة. ويمكننا باختصار شديد استعراض بعض من مشكلات النظام التربوي في البلاد العربية ذات التأثير البالغ في المسار التنموي للبلاد، قبل التحول إلى محور علاقة التربية بمؤثرات المناخ الخارجي، وإشكالية النهضة ومصيرها في سيرورة العمل العربي وفي أجندة الأوراش التي ينهض بها على مستوى القطاعات أو يتمثلها في صميم خطابه السياسي.

إن أولى مشكلات النظام التربوي التي تواجه المراقبين وتفرض حلولاً استعجالية في المجال العربي هي ثلاثي الأزمات التربوية: الأمية والهدر المدرسي وهجرة الكفاءات. وإننا قبل أن نفرد لكل من هذا الثالوث الخطير حديثاً خاصاً به، كان لا بد من الإشارة إلى أن ثمة روابط جدلية بين الآفات المذكورة. كما أن لها من جهة أخرى، روابط بعوامل التخلف البنيوي الأخرى بشكل يجعلها أزمات متصلة. ويبدو ذلك واضحاً من خلال استقراء الأسباب الموضوعية للأمية والهدر المدرسي وهجرة الكفاءات التي ينتصب في مقدمتها عامل الحاجة والفقر وتدهور البنيات الجديرة باحتواء المتمدرسين أو استثمار وإدماج الكفاءات. كما لا يخفى ما للهدر المدرسي من علاقة بمنسوب الأمية المرتفع لا سيما في صفوف النساء. فإذا كانت خطط احتواء الهدر تحتوي على إجراء التحسيس والتوعية بأهمية التعليم، كخطاب موجه للآباء والأوصياء، فهذا مؤشر على أن آفة الهدر تتضخم بشكل لافت في محيط تهيمن عليه نسب مرتفعة من منسوب الأمية. فلا عجب أن يرتفع معدل الهدر في البيئات القروية التي تمثل بيئة تعاني من ارتفاع نسب ومعدلات الفقر والأمية. ويمكننا السير على القياسات نفسها بالنسبة للآفات الأخرى، كما سنبين لاحقاً.

منسوب أمية مخيف ومخجل

على الرغم من انفتاح عدد من الأوراش للإصلاح في السياسات والمناهج والبنيات التربوية في الكثير من البلاد العربية، إلا أن نتائج البيانات وحصيلة تقييم نوعية التعليم وما

تشير إليه القياسات بين مختلف التجارب التربوية بين أقطار العالم العربي والبلاد الأخرى، تشير إلى وجود صعوبات على طريق القضاء التام على آخر معدلات الأمية التي تقض مضجع العالم العربي. فتقرير برنامج الأمم المتحدة الإنمائي لعام 2005 يضع قائمة لتصنيف الدول باعتبار نسبة القضاء على الأمية، تحتل فيه الأقطار العربية مراتب متدنية مع وجود تفاوت نسبي بين قطر وآخر. وذلك مقارنة بالدول المتقدمة التي لا ينزل معدل القضاء على الأمية فيها عن نسبة 99 %. هذا شأن أقطار بلغت فيها نسبة محو الأمية إلى ما يعادل 99,9%، كأستراليا والنمسا وبلجيكا وكندا والتشيك وفرنسا والسويد والنرويج والولايات المتحدة الامريكية وهولاندا وألمانيا... وأخرى دول نامية لكنها استطاعت أن تبلغ معدلات تفوق التسعين والتسعة والتسعين، مثل كازاخستان وطاجكستان (99,5%)، وكوبا (96,9%)، وبالنسبة للمجتمعات العربية لم تسجل أي دولة معدلاً يفوق التسعين بقليل سوى فلسطين (91,9%)[1]. وتأتي بعد ذلك كل من الأردن (89,9%)، وقطر (89,2%)، والبحرين (87,7%)، ولبنان (86,5%) وسوريا والكويت (82,9%)... في حين تتدهور معدلات نسبة محو الأمية لدى أقطار عربية بما لا يتعدى الخمسة والخمسين أو أقل مثل مصر وموريتانيا والمغرب وأخرى أقل من الخمسين والتسعة والأربعين مثل اليمن وهكذا..

وعلى الرغم من كثافة الجهود الرامية دولياً ومحلياً لمحور الأمية - عربياً ثمة مبادرات وخطط وفعاليات تقام بشكل دائم، آخرها كمثال فقط على ذلك عقد منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة (اليونسكو) ومؤسسة قطر للتربية والعلوم وتنمية المجتمع لمؤتمر بالدوحة السنة الماضية (12مارس/ آذار 2007) لمناقشة تحديات الأمية في المنطقة العربية، أو تنظيم مكتب اليونسكو هذه السنة (26 مارس/ آذار 2008) لندوة مغاربية بالرباط حول أساليب تقييم استراتيجيات وتجارب محو الأمية في بلدان المغرب العربي -، فإن حجم المعدلات الكاشفة عن نسب المحو - عدد الأميين في العالم العربي 70 مليون - تؤكد أن الأمر لا يزال مستعصياً على تلك الجهود. فلقد أطلق عقد محو الأمية في إطار مبادرة الجمعية العامة للأمم المتحدة والذي أقرّ بإجماع في قرار صدر في كانون الأول/ ديسمبر

(1) الاستثناء الفلسطيني هنا له أسباب ذاتية وموضوعية. إن معاناة هذا الشعب وكثافة التحسيس الذي نهضت به أيديولوجيا الكفاح الفلسطيني في غياب دولة مركزية مرتبطة بإكراهات سياسات التتبيع وظروف الشتات وانسداد الآفاق أمام الفلسطينيين الذين وجدوا في التعليم الوسيلة الوحيدة للتعويض عن كل أشكال الحرمان، وقوة ودينامية العمل التطوعي للمجتمع الأهلي الفلسطيني من شأنه أن يدفع به لتحقيق نسبة تمدرس أعلى بالمقارنة مع غيره. المثال الفلسطيني يحرج المعدلات الحرجة لنسبة محو الأمية في باقي الأقطار العربية الأخرى.

2001 ، مقتضاه وضع برنامج التعليم للجميع والعمل على رفع معدلات القراءة إلى 50% بحلول سنة 2015. وكما يبدو أن العالم كلما غرق في الحروب والمجاعة والفقر وما تحت الفقر كلما تدهورت فيه معدلات القراءة واستفحل فيه وضع الأمية. فالأفق الذي رسمته المبادرة الأممية - عقد الأمم المتحدة لمحو الأمية (2012-2003) - يدخل ضمن الإنشاءات الجميلة والواعدة للأمم المتحدة، لكنها ليست قادرة على ترجمة مبادراتها بنجاح، تماماً كما تعد إنشاءاتها بالاستقرار والسلم العالميين عبثاً. ذلك لأن القرارات الأممية لا يمكنها أن تحلّ معضلة الأمية في العالم إلا إذا استطاعت حلّ مشكلة الفقر والحروب في العالم وتحديداً في المنطقة العربية التي تعاني تدهوراً حقيقياً في معدلات نسب محو الأمية رغم كل الجهود والمساعدات والقرارات والمبادرات. إنها مشكلات معقدة تتعلق بمدى إمكانية نجاح مثل هذه البرامج في ضوء التدفق السكاني وفي شروط اجتماعية وثقافية معيقة لحل أو تدارك معضلة الأمية.

الأمية الأبجدية - لا سيما في صفوف النساء (تأنيث الهدر المدرسي وتأنيث الأمية كظاهرة في الوطن العربي) - في زمن ارتقى فيه مفهوم الأمية وتعقّد ليشمل مستويات وأبعاداً تعليمية متقدمة - نتحدث اليوم عن أمية اللغات والمعلوميات وبعض مستويات المعارف والثقافات. . . - التراجعات المسجلة في منسوب الأمية تتسم بالمحدودية والكمية، أي لا تمس سوى نسبة محدودة من الشكل التقليدي للأمية الأبجدية. وبالتأكيد فإن الأمية سوف تشكل عائقاً إضافياً من شأنه إعاقة وتعثر محاولات إنجاز مهمة إصلاح المنظومة التربوية. فهي مهمة لا تقوم وحدها، بقدر ما هي في حاجة إلى توفير مناخ تربوي عام تتواصل وتتكامل فيه البيئة التربوية في الأسرة مع المجتمع والمدرسة. وسوف يتضح معنا أن إحدى أهم أسباب الهدر المدرسي أو العزوف عن التمدرس ناتجة عن المكانة الهشة التي تحتلها أهمية التعليم في الثقافة الاجتماعية للبيئات - وتحديداً العالم القروي - التي تعاني من ارتفاع معدلات الأمية في صفوف الآباء والأوصياء. وبينما كان الحديث عن خطور الأمية الأبجدية على مجمل التنمية العربية في مرحلة لم تكن الفجوة الرقمية قد دخلت كعامل حاسم في نتائج قياسات تطور الأنظمة التربوية بين البلاد العربية والبلاد المتقدمة، أصبح الأمر - اليوم - أخطر من أي وقت مضى. فبالإضافة إلى الفجوة الكبيرة على صعيد التمدرس - القضاء على الأمية الأبجدية - انضافت فجوة أكبر تتعلق بالمعرفة الرقمية، التأخر في استيعاب المنظومة التربوية العربية لمتطلبات وتحديات العالم الرقمي ومجتمع المعرفة.

منسوب خطير للهدر المدرسي

لعل الهدر هو السمة الرئيسة - ليس في نطاق التمدرس فحسب - للمشاريع والسياسات التنموية في المجال العربي. هدر الطاقة وهدر المياه وهدر الوقت وهدر الخزينة العامة

وهدر السياسات وهدر كل ما من شأنه النهوض بالتنمية المستدامة. وفي مجال التربية يمكننا الحديث عن شيء ما أسميه بتسلسل الهدر، الذي تتواطأ عليه ثلاثية: الهدر المدرسي/ وهدر النفقات التي تكلف خزينة الدولة على المتمدرس الهادر/ وهدر خطط احتواء أزمة الهدر المدرسي. وإذا كان ولابد من ذكر أهم أسباب انتشار الأمية في المجال القروي - الذي جعل المغرب مثلاً يحتل الصفوف الأولى في ارتفاع معدلات الأمية، إذ بلغ معدل غير المتمدرسين من الأطفال حوالي 300 ألف طفل (إناثاً وذكوراً) كما بلغ عدد التلاميذ الهادرين سنة 2006 بحوالي 370 ألف تلميذ إضافة إلى ما يربو على مليون طفل غير ممدرس في الفئة العمرية ما بين 9 و14 سنة، فهو حالة عزوف الأطفال عن التمدرس ووضعيتهم الصعبة في بيئة سوسيوثقافية وجغرافية مساهمة بصورة مباشرة أو غير مباشرة في تكريس حالة العزوف عن المدرسة. فبقدر ما تساهم الأمية في ارتفاع معدلات الهدر المدرسي، يساهم الهدر المدرسي في ارتفاع معدلات الأمية. نحن أمام حلقة مفرغة لا زالت الإجراءات المتخذة في إطار سياسة توسيع مدى التعليم الإجباري لم تحد منها، حيث يتوجب على مرّ السنوات تدارك الهدر المتبقي - الذي عجزت البنيات والتجهيزات التعليمية عن احتوائه موضوعياً - والهدر المتجدد المضاف إليه، في نوع من الدوران في الحلقة المفرغة أو ما يقاربها. وحينما نتحدث عن الهدر المدرسي فإننا نستدعي جملة أسبابه الذاتية والموضوعية، سواء ما تعلق منها بمؤثرات التخلف الثقافي وغياب التحسيس الكافي الذي تعاني منه بيئة الهادرين، أو ما يتصل بشحة التجهيزات اللازمة لمواجهة الهدر والعزوف، بدءاً من بعد المدرسة وغياب المواصلات وانتهاء بأزمة اكتظاظ فصول الدراسة إلى ما يفوق أحياناً الخمسين في الفصل الواحد. وتزداد الوضعية حرجاً كلما اقتربنا من العالم القروي، حيث نمط الحياة القروية في ظل الشروط المزرية إن لم نقل حالة التهميش التي يعانيها هذا القطاع، تجعل منه جزراً مفصولة اجتماعياً وثقافياً عن الحواضر. فأبناء القرويين المزارعين لا يرون أي أولوية لتعليم أبنائهم بقدر حاجتهم إليهم في تدبير النشاط اليومي لابن القرية - مساعدة الوالد في الزراعة وممارسة الرعي والسقي الذي يهدر كل طاقة أهالي القرى وأطفالهم بوصفهم منتجين أيضاً -. والأمر يصبح أفظع بالنسبة للمرأة التي يتضاعف نشاطها في العالم القروي أكثر حتى من الرجل، فضلاً عن أن الوضع الثقافي للقرى وما تقتضيه أنماط الانتاج القروي، يجعل الأولوية لتزويج الفتاة - في سنواة مبكرة - بدل التمدرس. هذا فضلاً عن مؤثرات أخرى، كانسداد سوق الشغل وأثره على ثقة المتمدرسين بجدوى المدرسة وبالتالي التشجيع على الهدر المدرسي خوفاً من هدر زمن التمدرس في أفق يوحي بخيبات الأمل.

الأحياز الزمنية للخطط الموضوعة للقضاء على ظاهرة الهدر المدرسي لم تعد كافية ومستوعبة لإنجاز أهدافها، بل بعضها تجاوز الحيز الزمني كالخطة الخمسية التي وضعت

في أفق 2008م مثلاً دون أن نحظى بجداول تعكس نسباً مرضية في هذا المجال. وقد أصبح الأمر شديد التعقيد حتى مع رفع - نسبي - لنسبة ميزانية الانفاق على الخطط الرامية للقضاء على آفة، هي بالأحرى تستدعي التعاطي معها بمستوى التعقيد الذي يفرضها والذي تفرضه أيضاً. فالمتعلم الهادر هو ضحية لجملة من التدابير القاسية التي يتعلق بعضها بالمدرسة وبعضها الآخر بالأسرة والمجتمع. ما يجعل الأمر في صلب مشكلة أشمل لها صلة مباشرة وغير مباشرة بوضعية المجتمع حسب مؤشرات التنمية. فتارة تكون الإجراءات المعمول بها كشرائط للقبول وعدم القبول أو الطرد والشطب بعد التمدرس من القسوة واللاعقلانية، حيث تصبح مع مرور الزمن هي نفسها إحدى أهم آليات الهدر المدرسي. وتتواطأ تلك التدابير القاسية وغير العقلانية مع ظروف المتمدرس الاجتماعية والنفسية، حيث لا زلنا لم نحقق تقدماً ملموساً على مستوى التدابير والسياسات المعنية باحتواء حالات الهدر بتعزيز التواصل ما بين المدرسة والأوصياء والأسر وإشراك البيئة التربوية والأسرية في حل مشكلات المتمدرس الاجتماعية والنفسية التي تنتج الهدر المدرسي. إذن لجمعيات المجتمع المدني دور أساسي إلى جانب التدابير الضرورية في الإدارة التربوية وسياسات التوجيه التربوي فضلاً عن قطاعات أخرى تتحمل واجب التحسيس بخطورة الهدر والتشجيع على التمدرس وتثقيف الرأي العام لا سيما في البوادي والقرى، حيث الإعلام يلعب دوراً رئيساً على هذا الصعيد. إن الهدر المدرسي في جانب كبير منه تتحمله تدابير وسياسات القطاع التربوي، لكن هذا لا يعني أنه ليس للهدر علاقة بثقافة تربوية سائدة في قطاع التوجيه التربوي كما لها علاقة بشروط سوسيو - ثقافية واجتماعية. فالهدر المدرسي هو أيضاً مسؤولية الجميع. ومع ذلك ليس بالمستطاع القول إن آفة الهدر بالإمكان القضاء عليها تماماً في غياب استراتيجيا قطاعية متكاملة ومتوازنة وفي غياب مؤشرات تقدم نوعي على مستوى مسارات التنمية المستدامة. إن الهدر المدرسي آفة تؤرق قطاع التربية والتكوين اليوم. لكن ما هو أخطر هو ذلك الهدر الذي يطال سياسات وخطط ومشاريع احتواء الهدر المدرسي نفسه. أعني لما لا تنجز خططنا ولا تتحقق مشاريعنا وتتوقف عند منتصف الطريق أو بداياته لأسباب ومبررات متكررة، تجعلنا في قلب الدائرة المفرغة: السمة التقليدية والرئيسة لتنمية مشروخة ومنقوصة وغير جادة في العالم العربي.

منسوب كارثي لهجرة الكفاءات

بالإضافة إلى آفة الهدر المدرسي، يواجه القطاع تحدياً آخر يتعلق بنزيف العقول والكفاءات، حيث أصبح العالم العربي في مقدمة المصدرين للكفاءات ذات التكوين العالي إلى البلاد المتقدمة. وإذا وضعنا بعين الاعتبار أن دول الاستقبال الغربية وضعت

إجراءات صارمة للحد من الهجرة العمالية واليد العاملة مع وضعها محفزات كبيرة لاستقطاب العقول والكفاءات العالية التكوين والتدريب، تصبح الصورة أكثر قتامة من أي وقت مضى. حيث الإغراء الكبير الذي تقدمه الجامعات ومراكز الأبحاث الخارجية للموهوبين والعلماء المميزين في العالم العربي والإسلامي وعموم العالم الثالث مضافاً إلى الشروط المزرية والظروف غير المشجعة لهؤلاء الموهوبين، تظل واحدة من أكثر العوامل التخليفية. وستظل تلك مؤشراً حقيقياً على تدهور الأمم المفرّطة في كفاءاتها. لم يبالغ الجنرال دوغول رداً على أحدهم بخصوص مشكلة هجرة الكفاءات قائلاً:

«إن خسارة 100 شخصية سياسية في المجتمع الفرنسي يمكن أن تعوض، لأن هؤلاء الأموات لن يشكلوا عبئاً كبيراً في خلافتهم. لكن الخسارة لو فقد المجتمع عالماً واحداً أو مبدعاً واحداً، فعندها يشعر بأن جزءاً مهماً من كيانه قد فقد»[1].

هذا يؤكد إلى أي حد وجب استشعار الخطر المترتب على هذا الاستنزاف الذي يطال كفاءاتنا وعقولنا إلى حد لم يعد الأمر قابلاً للتحمل. فلا شك أن ظاهرة هجرة الأدمغة مشكلة عانت منها كافة المجتمعات بما فيها الدول الغربية نفسها - لا أتحدث عن هجرة الكفاءات من بلدان أوروبا الشرقية إلى بلدان أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية فحسب -، بل الأمر يتعلق بهجرة كفاءات من دول أوروبية متطورة إلى أخرى لأسباب تتعلق بطلب تحسين أوضاعهم المعيشية وظروف الشغل. ففي ستينيات وسبعينيات القرن المنصرم بدأ اهتمام حقيقي بمسألة هجرة الأدمغة، لا سيما بعد أن بدأت انجلترا تفقد كفاءاتها لصالح بلاد غربية أفضل[2]. وإذا تفادينا الحديث عن حجم الكفاءات المهاجرة من البلاد الفقيرة الواقعة في آسيا وأفريقيا، وتحدثنا عن الرتبة التي تحتلها نسبة العقول المهاجرة في البلاد العربية لوجدنا الأمر في غاية الخطورة. فالعالم العربي وحده يصدر من كفاءاته إلى الخارج نسبة تقدر بثلث ما تصدره البلدان النامية من كفاءاتها. وتقدر خسارته بسبب ذلك بـ: 11 مليار دولار في عقد السبعينات فقط، بل تكلف الوطن العربي ما يقارب 2 مليار دولار سنوياً [3]. بل ثمة دراسات كتلك التي قام بها مركز الخليج للدارسات الاستراتيجية تتحدث عما لا يقل عن 200 مليار دولار، هي ما تكلفه هجرة العقول العربية من خسارة للدول العربية. وهي الدراسة التي اعتبرت - بحق - المجتمعات العربية بيئات طاردة للكفاءات العلمية العربية. معزية ذلك إلى أسباب كثيرة أهمها ما يعود إلى ضعف

(1) انظر: د. الشريف محمد بن فيصل الهاشمي، مجلة الباحث، السنة الثانية عشر، العدد الثالث (59)، 1993.

(2) موقع نور27، /02/ 2008.

(3) م. ن.

الإنفاق على التعليم والتربية. فالإنفاق السنوي للدول العربية على البحث العلمي لا يتجاوز 0,2 بالمائة من إجمالي الموازنات العربية. مقارنة مع إسرائيل الذي تبلغ نسبة الإنفاق لديها على التعليم 2,6 بالمائة في الموازنة السنوية[1]. وقد حذرت تقارير أممية من خطر استنزاف الكفاءات من البلاد الفقيرة حيث يفقدها فرصة التقدم والتطور في ضوء حصيلة استنزاف الكفاءات التي تفوق 15% من مجمل كفاءاتها - في العالم العربي تقترب النسبة إلى النصف حسب الكثير من التقارير -. هذا ما أكّد عليه التقرير الأممي - 2007م - حيث أشار إلى أن عام 2004 لوحده شهد هجرة حوالي مليون من العلماء والمهندسين والأطباء من الدول الخمسين المصنفة في قائمة «الدول الأقل فقراً»، وهذا ما يعني أن حوالي 15 في المائة من الرجال والنساء المتعلمين تعليماً عالياً هاجروا إلى الدول الغنية، حسب التقرير نفسه.

تتفق جميع التقارير المحلية والدولية على ما تمثل ظاهرة هجرة الكفاءات من المجتمعات النامية إلى البلدان المتقدمة من خطر على مساراتها التنموية. وحيث تزداد نسبة الهجرة من البلاد العربية التي تمثل لوحدها ثلث ما تصدره البلاد النامية، ندرك أن ذلك إن كان حقاً واحدة من ثمرات تعثر مسارات التنمية في أقطار العالم العربي، فإنه بلا شك يجعل الرهان طويلاً لكسب سباق التنمية. فأي شرط يظل هو الأهم لتنمية عربية في ضوء حصيلة مزرية من هجرة الكفاءات تصل إلى الخمسين بالمئة من مجمل كفاءاته. فهل التنمية تقوم في البلاد العربية دون مشاركة الكفاءات الوطنية وفي غيابها أم سيستمر الأمر على الاستعاضة عنها عند الطلب بالكفاءات الأجنبية الباهظة الكلفة؟!

ولا شك أن مسألة الهجرة عموماً وهجرة الكفاءات على وجه أخص، مثلها مثل ظاهرة الهدر المدرسي، ظاهرة معقدة تحتاج إلى استنهاض كافة القطاعات وإحداث تغييرات واسعة وجذرية تمس البنيات التربوية واعتماد حكامة رشيدة. فهجرة الأدمغة لها علاقة بامتدادات آثار التخلف في كل المرافق والقطاعات. يتعلق الأمر بنسبة الانفاق على البحث العلمي وعلى سياسات تقوم على التمييز بين التكوين المحلي والتكوين الخارجي، كما تتعلق بغياب القدرة على الإدماج والقضاء على ظاهرة تفوق الكفاءات على طبيعة الوظائف، وعدم وضع الكفاءات في وظائف تتعلق بطبيعة تخصصها، كما تتعلق بالبيئة السياسية وغياب الحريات وهشاشة النظم وتعثر القوانين وغياب الديمقراطية والفساد والمحسوبية وغياب الإرادة السياسية وفقدان النجاعة في مشاريع التنمية. كيف تصمد كفاءاتنا أمام هشاشة الداخل وإغراءات الخارج، في غياب محفزات معنوية على الأقل تضمنها إرادة سياسية وتجابه إغراءات الخارج بدوافع الانتماء والإحساس الوطني، وهو

---

(1) موقع جريدة الوطن، الإثنين 10 ربيع أول 1429 هـ 17 مارس/آذار 2008.

الأمر الذي لا يتحقق من دون إرادة سياسية حقيقية، تجعل الكفاءات تقبل بتقاسم إكراهات النهوض بالتنمية المحلية، لكن لقاء إقناعها بجدية القرارات وصلابة الإرادة السياسية والتدابير الجادة للقضاء على الفساد وتسريع مسلسل الإصلاحات وإشراك هذا الفاعل وتكريمه وتحسين شروط عيشه وعمله ولو في الحد الأدنى، وهذا لا يتم إلا بتنهيض التنمية مجملاً، لأن للنهضة زاداً من الأيديولوجيا قد يعاوض كل إغراءات الخارج.

إذن، التنهيض ضرورة!

كل ما سبق من تشخيص للأزمة لا يعنينا في هذه المقالة على الأقل، إلا بمقدار ما يؤكد على ضرورة إيجاد مخارج ملموسة للأزمة، توقف نزيف التدهور التربوي وانعكاساته على مسارات التنمية المستدامة. حيث نريد لفت الأنظار إلى ما يجب تحققه على مستوى منظومة التربية والسياسات التعليمية في البلاد العربية بلحاظ التحديات الخارجية التي لها بالغ التأثير على هذه السياسات. نحن ندرك أن مشكلة النظام التربوي في بلداننا العربية هي بالدرجة الأولى مسألة إرادة سياسية، ثم تأتي العوامل الأخرى لتعزز مشكلة الإصلاح التربوي. ويكفي دليلاً على ذلك التفاوت في معدلات التقدم والاصلاح في منظومة التربية والتكوين بين الأقطار العربية نفسها - قارن مثلاً نسبة محو الأمية بين الأردن ومصر أو لبنان وموريتانيا أو البحرين والجزائر مثلاً -. لكن ما نعنيه هنا بالعامل الخارجي الحاسم، التأثير غير المباشر لسياسات تنموية عامة مفروضة ومملاة في شروط الإعاقة الخارجية للتنمية المحلية. فقد يكون للقرارات والمبادرات والمساعدات الأممية والدولية دور في العناية بالمنظومة التربوية وبنياتها في الكثير من الأقطار العربية بما يوحي بأن لا دخل للعوامل الخارجية في تردي الوضع التعليمي والتربوي في بلداننا. والحقيقة أن ثمة عوامل شتى لها دخل وتأثير سلبي على التعليم. إن مجتمعات غارقة في التزامات تمليها سياسة القروض ومستحقاتها وإعادة جدولتها حتماً ستجد نفسها عاجزة عن رفع نسبة الإنفاق على البحث العلمي مثلاً الذي لا يرقى إلى نسبة 1%. وكل التقارير تدرك أن مشكلات من قبيل ارتفاع منسوب الأمية والهدر وهجرة الكفاءات تعود إلى شحة الانفاق والفقر وتعثر التنمية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. وهذه الأخيرة لا تحظى باهتمام أممي أو دولي يرقى إلى درجة الجدية والحسم. فبلداننا ملتزمة بتقديم مستحقات ديون ترهنها لقرون آتية، تتعدى حصصها مقدار ما ينهض به القطاع ويتحرر من مشكلاته دون الحاجة إلى مساعدات. وحيث بات واضحاً أن التقارير الأممية وباقي الإنشاءات التي تتحدث بلغة الأرقام في وضعية تربوية حرجة، تتحدث عن شعارات ومطالب لا يمكن تحققها بالفعل، حيث إن كان المنتظم الدولي اليوم يشترط لقيام تنمية مستدامة حداً أدنى من الحكامة، فإن قيام حكامة حقيقية وبالتالي تنمية مستدامة، إن هو إلا ضرب من المفارقة لا تصلح سوى

للاستهلاك الإعلامي. فالحكامة تتقوم بشروط لا يمكن أن تتحقق إلا في ظل دولة الحق والقانون وما لا يتحقق إلا في ضوئهما من المشاركة والمساءلة والشفافية والمحاسبة. وهذه على أقل التقادير تتأثر بالعوامل الخارجية والاستراتيجيات الدولية والإقليمية بشكل لا يخفى.

فالمسألة تتعلق بإرادة الارتقاء بمطلب المنظومة التربوية إلى مستوى التحدي الخارجي الأكبر سواء ما كان يتعلق بالسياسات الكبرى التقليدية، أو ما يتعلق بسرعة التطورات والتحولات التي يشهدها القطاع عالمياً مما يجعل البلاد العربية في مواجهة تحدي اللحاق. أي وضع المنظومة التربوية العربية في قلب التحدي الذي تفرضه العولمة بشروطها وإكراهاتها، كعامل ينضاف إلى جملة التحديات التقليدية التي كانت ولا زالت تواجه السياسات التعليمية وبنياتها في الوطن العربي.

في أي إطار نعالج أزمة النظام التربوي؟

لا زلت على قناعة بأن لا تنمية إلا عبر سياسة نهضوية شاملة. وإننا نحترز أشد الاحتراز بأن لا يتم الخلط بين مقصودنا من السياسة النهضوية وبين ذلك الاستعمال فاقد المعنى والمضمون الذي تزخر به تقارير ومواثيق المنظومات التربوية العربية - حيث لا تخلو أدبياتها هي الأخرى من لفظ النهضة والنهوض ومشتقاته -. فمقصودهم بالنهوض يتأطر بالسياسات القطاعية وبالمنظور التنموي التجزيئي الذي يعالج أدواء التخلف القطاعي دون السعي إلى بتر غدّته السرطانية من جسم الأمة. وهي السياسة التي ترهن كياننا لسياسات تنموية تتحدد بآفاق وحدود لسنا نملك التحكم بها. مما يعني أن الواقع اليوم يفرض مزيداً من التمسك بخيار النهضة التي هي أسمى من أن تكون ترجمة لاختبارات تنموية قطاعية، بل هي الروح الذي يجب أن يؤطر كل حركة تنموية. فالإخفاقات التي تمس مسارات التنمية المجردة عن روح النهضة هي إخفاقات مكلفة كثيراً وأحياناً تدعو إلى اليأس والسقوط في تكرار التجارب الفاشلة والارتباط الجزافي بنماذج تبعية غير ناجعة. لكن أي إخفاق ممكن لما يكون المسار التنموي مؤطرا بروح نهضوية عارمة، فإنه يصبح درساً للمستقبل وتجديداً لروح التحدي والعزم والثقة. ومثل هذه السياسة لا تستغني عن منظومة تربوية تصنع إنسان التنمية الذي ليس في نهاية المطاف سوى إنسان النهضة. فبينما كان ولا يزال النظام التربوي والسياسات التعليمية غير معنيان بربط وجدان المتلقي التربوي بمطلب النهضة التاريخي، والاكتفاء بزرع عقله ووجدانه بضرب من التعلق الخاطئ بالتعليم لا يتعدى كونه وسيلة وظيفية لتأمين مستقبل مهني، دون أي إحساس بالقيمة الإنسانية والتربوية والأخلاقية والحضارية والتنموية للتعليم. فالنظام التربوي هو في الحقيقة معبر أساسي لرسالة النهضة التي هي الأساس في قيام تنمية حقيقية. إذا كانت التنمية في أوروبا هي

بشكل ما وليدة نهضة تاريخية كبرى، وإذا كانت التنمية في أمريكا الشمالية هي ثمرة للثورة والنهضة الأمريكية الحديثة، وإذا كانت التنمية في اليابان هي نتيجة لنهضة اليابان الكبرى وكذا سائر الدولة المتقدمة، فكيف يُراد للعالم العربي أن يحقق تنميته من دون حاجة إلى نهضة حقيقية وشاملة تكون هي الإطار الأيديولوجي والسياسي الباعث والضامن لمبادرة أمة بجميع شرائحها، وبكل قطاعاتها وإمكاناتها. فالعرب إذن يطلبون المستحيل حتى لو ظلوا يخفون خطورة الوضع وراء مظاهر التعاظم الاقتصادي الريعي الذي يفرغ رسالة النهضة من محتواها الحضاري كما يفرغ السياسة التنموية من جوهرها التقدمي، لتصبح أشبه بهياكل عظمية. إننا في العالم العربي وإن اختلفنا في مراتب هذا التعاظم الريعي فإن أحوالنا تظل متشابهة في شروط ابتعادها عن التنمية المستدامة: التنمية بوصفها إرادة سياسية صلبة وتحدياً كبيراً ونهضة أمة وليست محض إنشاء ورسوم على الورق.

تنامي نوعي وكمي للتحديات التربوية

يوماً بعد يوم نجدنا أمام تحدٍّ حقيقي تفرضه صيرورة الوقائع السريعة والعميقة التي تمس منظومة القيم التقليدية للمجتمعات. تحديات كمية ونوعية لم يعد يجدي معها الإجراءات والتدابير التقليدية نفسها التي نهجتها سياسات التسيير التي ظلت تتعاطى مع التحولات البسيطة والسطحية التي تفرضها الصيرورة البطيئة والمسطحة داخل المشهد التربوي والثقافي والاجتماعي. فالتحولات التي تشهدها المجتمعات عموماً ومجتمعاتنا على وجه خاص هي اليوم أعمق إلى حد باتت تتهدد البنيات العميقة وتضع منظومة القيم والتربية أمام زلزال جارف لا يؤمن بالأسس التي نهضت عليها منظومة القيم والتربية التقليدية بالجملة. وقد شكّلت العولمة العنوان الأبرز للشروط الجديدة التي تسعى إلى مقايضة النظم التقليدية بنظم جديدة تستمد مضمونها القيمي والتربوي من أجندة المقاصد التي تتحكم بنظام السوق واستراتيجية التتجير الشامل الذي يسعى إلى وصل البنية التحتية بالبنية الفوقية للمجتمعات. حالة اندكاك بين البنيتين يجعلهما مجرد استجابة لفلسفة التتجير، بموجبه ينضبط الرأسمال الرمزي والرأسمال المادي كليهما بالشروط الجزافية للسوق ومنطق الاستهلاك. أي أننا أمام تحدٍّ جدي لأول مرة يسعى إلى جعل القيم التربوية تابعة لشروط الاقتصاد السياسي. وهذا الانقلاب هو جوهر أزمة المنظومة التربوية ومصير البنيات القيمية في ظل شروط العولمة وتحدياتها. فالمعادلة تصبح هي: حاجة السوق أولاً بدل: منظومة التربية أولاً!؟

أي تنمية تربوية تحت طائلة سياسة التخليف

للتنمية في العالم العربي وباقي منظومة دول العالم الثالث مداخل شتى وخيارات وسياسات وشروط بعدد أوضاعها التي تفرضها حالة التخلف - لكنها خيارات تتمتع

بالتنوع غير الخلّاق، وينقصها الجدية والإبداع -. وهو التخلف الذي أصبح أعمق من أن ينظر إليه اليوم بوصفه كارثة بنيوية للأقطار المتخلفة فحسب، بقدر ما غدا اليوم آلية وظيفية لمنظومة القوى العظمى وسياسات المؤسسات الدولية الخاضعة لوصايات وتوجيهات وتحكمات المنظومة الكبرى. وقد بدا واضحاً أن التخلف لم يعد ظاهرة وجب التعامل معها بلغة وقائع (التخلف) بل هي اليوم ظاهرة يجب التعامل معها بلغة أجهزة (التخليف). الاشتقاق الذي يضعنا أمام سياسة التخليف المستدام مقابل مطلب التنمية المستدامة. للتخليف سياسته وأدواته وشروطه - واحدة منها التقطير التنموي برسم حقبة تاريخية ما وفي أفق شروط محددة - وفق نماذج تنموية وجيوستراتيجية وجيوسياسية في ضوئها فقط نستطيع فهم تراتبية التقطير التنموي الوظيفي الذي يسعى إلى حماية جدل المنظومات وتقاسمها لوظائفها بناء على سياسة حمائية تقليدية لا تسمح لأعضاء المنظومة الشمالية بالانزياح إلى شروط الأطراف كما لا تسمح لأعضاء المنظومة الطرفية بالانزياح تحت ظروف ونوبات وفرص إمكانات اللحاق بنادي المتفوقين وفك التبعية. ثمة إرادة صلبة واستراتيجيات تقليدية لا تسمح للكوكب بالتكافؤ في فرص النمو. فالاستمرار على علاقات غير متكافئة وغير متوازنة أمر مقصود. لم تعد تلك مجرد رغبة اليوم، بل هي استراتيجية قارة وترجمة حيّة لأيديولوجيا التفوق تقوم على عقيدة راسخة مفادها: أن كسر سقوف التنمية المستدامة الحرة أمام المنظومة الثالثية بعيداً عن تحكم ورقابة المتفوقين هو تهديد أمني لهذه الأخيرة. فقد غدا تقدمهم لا يتقوم إلا بتخلفنا. وقد بات واضحاً في سياق التحدي والإصرار على مقاومة خيارات التخليف التي تأخذ إجراءات متعددة وتمّر عبر قنوات مختلفة أن منظومة المتفوقين باتت تسلك سياسة التقطير: أي الرفع المؤقت للرقابة على مديات معينة في التنمية لا تمرّ بلا شروط مباشرة أو غير مباشرة، بالتأكيد تجعل التنمية في مجتمعاتنا تقطع مع حلم اللحاق بالكبار. فهي تنمية غير شاملة، وهي بالتأكيد تنمية غير مستدامة.

التربية على التنمية[1]

الشروط الجيوسياسية والجيوستراتيجية تحتم شكل التنمية المرجوة والممكنة - مقابل التنمية النمطية المفروضة - إذا كنا بالفعل نسعى إلى تنمية حقيقية وليس إلى استدعاء خطاطات تنموية ذات الصلة بالسياسات والاستراتيجيات ومجمل الاستهدافات التي

---

(1) لاحظ مفارقات التعين اللغوي. فالتربية على التنمية في الأصل هي تحصيل حاصل، إذا ما التفتنا إلى ترادف العبارتين. فالتنمية والتربية - إذا سلمنا بوجود الترادف - لهما معنى واحد لغة. وإذا راعينا هذا الترادف في أصل المواضعة اللغوية قلنا إن ثمة روابط بنيوية بين التربية والتنمية حتى بعد نأي كل منهما عن أصل الاشتراك المعنوي بمقتضى التعيين اللغوي ومآلهما إلى الامتياز المعنوي بموجب التعين اللغوي.

تسعى إلى تكريس لون من التنمية المشروطة والمحدودة والمنمطة ترهن المجال العربي إلى سياسات التتبيع واستراتيجيا تتميم وتكريس تفوق تنمية المركز. إن التخلف العربي بواجهة تنموية تقطيرية ونمطية هو بلا شك حتمية لسياسة التقسيم غير العادل للنمو والثروة. فتخلف أمثل للأطراف ضرورة لنمو أمثل للمركز. وهذا طبيعي إذا لم ننس أن مجمل المؤسسات الدولية الراعية للتنمية الاقتصادية لها صلة بالدول الممولة والمانحة والمشرفة على نشأتها ومبادئها وسياساتها وأطر وظائفها. فالظاهر من التنمية في ظل سياسات الإملاء والمساعدات من قبل هذه المؤسسات الدولية كما تبرزه مختلف الشعارات والوعود التي تؤدي دور الإعلانات لاستقطاب القناعات بجدوى تلك الخطط، تهدف إلى تسكين المجالات المنكوبة بوعود وجدوى الانتظارات اللانهائية والرضا بالترقيعات التنموية الهشة في غياب سياسة قطاعية متوازنة تضمن سيرورة الإصلاحات ضمن نسق قطاعي متكافئ ومتكامل. ما يكرس الحاجة المستمرة لهذا المجال إلى التدخل والمساعدات والاملاءات الخارجية وبالتالي التحكمات في مقاسات التنمية وسقوف المعدلات المطلوب إنجازها - والتي اتضح أن الرقيب لا يحتاج لتذكيرنا بحتمية مراعاة هذه السقوف بعد أن اطمأن على أن مردوديتنا هوت إلى الحد الذي استدعى تدخلاً من الخارج. فالمركز لا يقبل بتجاوز السقف لكنه لا يقبل بأن نخرج من منطق الدورة الوظيفية، لأن النزول تحت خط التنمية لا يخدم الوظيفة التخليفية للمركز. وحيث إن الرقيب تمكن من القضاء على الوعي النهضوي في المجال العربي فإنه بات مطمئناً بأن أزماتنا لا تتجاوز العمل على أن لا نسقط تحت خط التنمية بدل التطلع إلى اللحاق بركب الكبار، أي تجاوز سقف التنمية التقطيرية المحدد. وهذا ما يفرض على المجال العربي الخوض في معركة البحث عن صيغ مثلى لتنمية متحررة من أنماط التنمية التقليدية الاستتباعية، لصالح خيارات أكثر مرونة وإبداعاً. وهو ما لا يتحقق إلا في أفق رؤية نهضوية تمنح الإرادة السياسية معنى ومضموناً وأفقاً أوسع من مجرد تنمية قطاعية مجزوءة أو تصعيد المعركة الدونكشوتية ضد الأزمات الدورية للاختلالات البنيوية الماكرواقتصادية والاكتفاء بتنفيذ قرارات صندوق النقد الدولي.

في هذا الأفق الذي يتعين أن تنطلق من خلاله سياساتنا التنموية، لا نكاد نرى من جدوى للتنمية من منظور سوسيولوجيا التربية وضمن مشروع مجتمع المعرفة خارج التدبير الأمثل للرأسمال المادي والرمزي للأمة في اتجاه بلورة خياراتها التنموية الموصولة بالعقدة النهضوية والحضارية لمجتمعاتنا. على أن نظامنا التربوي يجب أن يتأطر بمستوى من الوعي النهضوي ويتكيف مع استيعاب تام لأزماتنا، مما يجعل التعليم والتربية وسيلة لبناء إنسان التنمية في مجتمعاتنا. التنمية التي يجب أن نضع نحن مبادئها ومقاصدها وآفاقها ونناور قدر المستطاع لإنجاز أجندتها، وليست تنمية الخطاطات الجاهزة المتشابهة

التي تجعل من تنميتنا جدلاً نظرياً وشعارات تتساقط فوق الرؤوس ومسلسل من الاخفاقات والتبريرات. . تموت أجيال ولا زال قطار التنمية البخاري يزحف فوق سكة صدئة هي زمان الهدر السياسي والبوليميك السياسي - حتى لا نقول لقد وقف حمار شيخ التنمية العربية في العقبة! -. فوجب على النظام التربوي أن يساهم في بناء وعي إنسان التنمية على أساس استيعاب الأزمة وشروط التحدي الراهن والقادم وليس إنسان التمثلات الممسرحة الهجينة لإنسان القمامة والسياسة التي تسعى لتشكيل ثقافة استهلاك تجعل الفرد في مجتمعاتنا يرى مستقبله الموهوم قابعاً خلف سلسلة الانتظارات التوهيمية في مرآة مجتمع الاستهلاك المتشظية للمجتمع الصناعي مما يجعله كائناً متطلعاً من دون وعي ومن دون شروط إلى خيالات تعود بالسلب على جدول الأعمال المطلوب إنجازها في مجتمع له تطلبات مختلفة؛ كونه مجالاً مستباحاً لكل عوامل التخليف، بوصفه مجالاً أسيراً للسياسات الاستتباعية وكونه لا يزال مجالاً يواجه معضلة التدخلات والاحتلالات وهشاشة النظم السياسية فضلاً عن مشاكله الاجتماعية الأخرى البنيوية والمزمنة.

مأزق حكامة تربوية نظرية

لعله من عجائب السياسة التنموية العربية انفتاحها المبكر على مفاهيم وتدابير عالية الجودة من الناحية النظرية. لكنها على مستوى التطبيق تظل تدابيرها تنتمي إلى القرون الوسطى. لم تدخل سياساتنا إلى عهد التدبير الرشيد والإدارة العقلانية بعد. لكن عالمنا العربي ووسائل إعلامنا المتذاكية لا تفتأ تتحدث عن الحكامة بوصفها التدبير المعطى والممكن لتدبير أزمات العالم العربي. لكن هذا صعّب المأمورية بعض الشيء. وبلا شك لا يكفي ذلك الشكل التقليدي في تدبير الموارد البشرية كما سارت عليه البلاد العربية قبل أن تكتشف عدم نجاعته وقبل أن تدرك أن ما آل إليه وضع التربية وعموم التنمية المستدامة من حصائل غير مرضية، يعود إلى عامل تأخر هذه البلاد عن الأخذ بشروط وقواعد الحكامة بمدلولها الحديث كما أقرّته المنظومة الدولية في مواثيقها وخطاباتها كما اعتبرته مؤسساته المعنية بترشيد التنمية المستدامة في أقطار العالم الثالث طريقاً لقيام تنمية مستدامة. كما يعود إلى عامل عدم القدرة على تطبيق الحكامة مع التسليم والقبول بها طريقاً إلى تنمية مستدامة. ومع أنه تأكد بالملموس كما هو حال الأقطار المتقدمة أو نظرياً كما لا يخفى على المراقبين والمعنيين، أهمية الحكامة كخيار أمثل للنهوض بالقطاعات في كل الأدبيات والمواثيق الدولية والإقليمية والوطنية والجهوية. لكن المشكلة تتعقد متى دخلنا دورة التطبيق. وهناك أسباب لمعيقات تطبيق حكامة تربوية، بعضها ذاتي يخصّ القطاع وأخرى موضوعية تخص الشروط التنموية العامة. أما الأسباب الذاتية - وما أكثرها - فمنها أولاً أنه ليس في الإمكان نجاح حكامة تربوية في ظل سياسات قطاعية غير

متوازنة وغير متكاملة ولا تخضع لحكامة حقيقية. بل إن الحكامة ستصبح في حكم المستحيل إذا ما راهنا على فاعل وطني تتآكل الأمية الأبجدية نصفه مجملاً وأحياناً أكثره نسبة إلى بعض الجهات، كما تتآكل الأمية التكنولوجيا معظمه. كما أن الحكامة تصبح مستحيلة في غياب شروط تربوية أخرى سواء مادية تتعلق بطبيعة ونسبة الانفاق على التعليم أو ما يتعلق بتحسين وضعية الفاعلين التربويين - معلمين وأساتذة ومسيرين -. الأمر الذي يؤكد على أن الحكامة نفسها لا تستغني عن ضرورة التنهيض. والأمر نفسه بالنسبة إلى الأسباب الموضوعية المعيقة لقيام حكامة تربوية. إننا ندرك أن التعليم هو في الحقيقة أب القطاعات. وإن كان ذلك لا يتعدى قناعاتنا الثاوية في الأذهان. حيث على الرغم من ذلك لا يمثل هذا القطاع سوى قطاعاً يتيماً ومسكيناً ضمن القطاعات الأخرى لا يحظى بأهمية حقيقية وجادة. لذا فهو قطاع يتأثر بمجمل التدهورات التي تجتاح القطاعات الأخرى. فالحكامة التربوية لا تقوم في ظل غياب تنمية مستدامة تطال الصحة والزراعة والمواصلات والإعلام والثقافة والأمن والقضاء والبيئة... فالحكامة لا تقبل إلا بالترشيد الكلي أو لا تكون. وحينئذ يقال كيف لا يتعذر أمر الحكامة متى ما تعلق الأمر بمجتمعات تفتقر إلى حد أدنى من الديمقراطية. ذلك لأن مقومات الحكامة الرئيسة بدءاً من حق المشاركة والمساءلة وانتهاء بمحاسبة والشفافية، لا تتحقق إلا بتحقيق دولة الحق والقانون. فمشكلة الحكامة التربوية ستظل هي الأخرى مفتوحة على كافة مؤثرات وإكراهات وظروف مجتمع لا يزال يعيش خارج عهد سياسة المشاركة والشفافية. الحكامة التربوية تقتضي تحقق حكامة سياسية واقتصادية وخارجية وداخلية، أي حكامة تطال كل المجالات التي تقتضي إشراك فعاليات أخرى غير فاعل السلطة في المبادرات والتسيير، وهذا يتوقف على مدى النجاح الذي تحققه سياسة الجهة. يمكننا القول إن الحكامة نفسها بهذا الرسوخ وهذا الشمول لا يمكن أن تقوم خارج شروط التنهيض. لأن الحكامة والتحكم وإن اشتركا في أصل الاشتقاق إلا أنهما مناقضين لبعضهما. ولا شك أن تأخر النظم العربية في مجال التربية على التنمية والتربية على القيم السياسية للمشاركة والمساءلة والمبادرة سوف يجعلها تدفع الثمن غالياً في المستقبل. فحينما تفرض عليها هذه القيم بموجب التطور الجزافي لمنطق العولمة والسوق، فسوف تجد نفسها أمام شراكة مفروضة مع جيل لم يتربّ كفاية على قيم المشاركة وعقلانيتها، مما يجعلنا نخسر مراحل جديدة قبل أن تتعلم تلك الأجيال كيف تمارس الحكامة بقيم الحكامة. وهذا في تقديري حال الكثير من الدول التي وجدت نفسها تدفع ضريبة الانفراجات ومنح هامش للحريات في المجال السياسي والاعلامي مما نتج عنه ممارسات لا مسؤولة وحرجة تنتمي إلى عهد الانتقام وتصفية الحسابات والتسلط وحرف الحقائق بدل أن تكون أدوات للتجاوز وتحقيق مرادات التنمية. فالأمر راجع إلى غياب التنهيض الذي يمنح كل مشروع تنموي قيمته الشمولية والإبداعية والجمالية.

التنهيض التربوي.. أي معنى؟

لقد بدا واضحاً إذن مقصودنا من التنهيض التربوي. وهذا ليس أمراً يخصّ قطاع التربية فحسب بل هو عام يشمل كل قطاع تعلق به واجب التنمية. غير أن التنهيض هنا له معنى خاص كما له موجبات وشروط ووسائل بها يتحقق. ليس معنى التنهيض هنا مشتق عن فعل النهوض بالقطاع كما بات يتردد في كل أدبيات التنمية دون أن يرقى هذا الفعل إلى تجسيد المضمون النهضوي بكل حمولته الأيديولوجية وإمكاناته السياسية والأخلاقية التي تمس الوعي الجمعي للأمة. فهذا المعنى من النهوض له مدلول تنموي آلي يخص أهل القطاع، والأخص منهم المعنيون بترجمة مشاريع الإصلاح. مشاريع تتم وفق منظور مهني - بالمعنى العام -. لكن ما نريده من التنهيض هو ربط مشاريع الإصلاح التربوي بالخيط الناظم لخطاب النهضة والوعي النهضوي الذي يتعاطى شأن الإصلاح من منظور النهضة الشاملة للأمة، وإعادة وصل مشاريع الإصلاح بالوعي النهضوي نفسه الذي لم ينجز بعد، كما تجلى في الخطاب الطموح لرواد الإصلاح والنهضة، إصلاح شامل وليس إصلاحاً مجزوءاً.. إصلاح كيان لا إصلاح قطاع.. إصلاح واعٍ وقاصد وليس إصلاحاً جزافياً وموسمياً.. إصلاح نهضوي وليس إصلاحاً محض مهنيٍ.. إصلاح يكون فيه التكنوقراط خادماً لمخطط نهضوي أسمى وليس إصلاحاً تكون أهدافه تكنوقراطية بحتة.. إصلاح يتسامى على حسابات الظرفية السياسية وعلى البوليميك السياسي للفاعلين السياسيين خاصة الأحزاب السياسية. هذه الأخيرة التي لن يجديها ضوضاؤها وحضورها ذو الطابع الديماغوجي والانتخابوي إن هي لم تخضع نفسها لمراجعات حقيقية - وليس استعراضية - في برامجها وأهدافها وأنظمتها الداخلية على أساس مشروع التنهيض. ذلك لأن الدور التاريخي للأحزاب السياسية في مجالنا العربي هو أن يكون تنهيضياً أو لا يكون. هذا في حين أن كل ما يبدو حتى الآن، لا علاقة له بموجبات نهضة أمة منتظرة. على أن أحزابنا السياسية الكبرى إنما تأسست في العالم العربي على أسس نهضوية تستمد شرعيتها من خلفية السؤال النهضوي التاريخي للأمة كما لا يخفى.

في معنى التنهيض التربوي

أقصد باصطلاح التنهيض التربوي السعي الجاد لتأطير مبادراتنا ومشاريعنا وخططنا التربوية وكل ما له علاقة بإصلاح قطاع التربية والتكوين، على صعيد البنيات والتجهيزات والمناهج والسياسات والأنماط البيداغوجية والديداكتيكية، بفلسفة النهضة وروحها. فالإخفاقات والهشاشات التي تواجه مشاريع الإصلاح التربوي وتعيق أوراشه ليست إلا مؤشراً على أن ما من إصلاح حقيقي يتم خارج روح وفلسفة النهضة: نهضة أمة مدعومة بضمانات يكفلها القرار والإرادة السياسيين، ويؤمنه حدّ أدنى من التحولات السوسيو ثقافية،

لاستنبات وعي بالنهضة يصل بالأمة إلى صلب القناعة بالمسألة على أساس: إما نكون أو لا نكون!

ولا يخفى على مطلع أن مطلب الإصلاح التربوي ظل حاضراً في كل أدبيات النهضة العربية، لم يغفل عنه أحد من روادها. بما يظهر الحسرة والإصرار على استنهاض الأمة على أساس تنهيض التربية وكذا تربية الناشئة على قيم الترقي والنهضة. ولسنا هنا في وارد الحديث المفصل عن الإصلاح التربوي في خطاب رواد النهضة، عند رفاعة الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده والكواكبي وخير الدين التونسي كما رأينا ذلك عند رواد الإصلاح المغاربيين مثل الحجوي الثعالبي والمختار السوسي وعلال الفاسي والبشير الإبراهيمي وابن باديس والفقيه المنوني وغيرهم مما سنفرد له مقالة خاصة قريباً إن شاء الله..

وهذا يكفي لتكوين صورة عن خطورة موقعية الإصلاح التربوي وصلته المتينة بمشروع النهضة العربية في شموليتها وجديتها ورهاناتها.

١ - موجبات التنهيض التربوي

إذا أردنا في عجالة أن نشير إلى ما يتقوم به فعل التنهيض التربوي، فإنه لا يسعنا إلا القول أنه ليس فقط لا نهضة من دون إصلاح تربوي، بل إن إصلاح منظومة التربية لا يقوم هو الآخر إلا بفعل التنهيض. تستند هذه الرؤية على ثلاث حقائق: تاريخية وراهنية واستشرافية. فمن الناحية التاريخية اتضح أن نجاح الأمم الناهضة ما كان ليتحقق إلا بثورة مسّت بنيات المنظومة التربوية، كما أن مكتسباتنا من التحديث اليوم في المجال العربي على الرغم من محدوديته تحقق بفعل التحسينات التي شهدها القطاع في محاولات النهضة العربية ومشاريع الإصلاح على هشاشتها وضعفها. وأما راهنياً فقد أدركنا أننا متى عالجنا مشكلة القطاع بمنطق السياسات القطاعية المجزوءة أو بسياسات لا تستدعي بنيات الوعي النهضوي كباعث وضامن لتحققها، نجد أنفسنا أمام تراجعات وإخفاقات كبيرة. الفشل الكبير في عملية الإصلاح والثقوب التي تلازم مشاريع التغيير القطاعية اليوم تؤكد أن لا مخرج إلا بإعادة طرح الإصلاح التربوي في سياقه النهضوي ومستلزماته التاريخية، حيث واحدة من أهم مشكلات الإصلاح التربوي راجعة إلى سياسة التفكيك بين التربية والنهضة. إن غياب استراتيجية التنهيض في عملية الإصلاح، والإصرار على التعاطي مع الإصلاح التربوي بصورة ترقيعية وآلية مفصولة عن روح النهضة وثقافتها هو المسؤول عن كل مظاهر التردي والإخفاق التنموي عموماً والتربوي خصوصاً. أما من الناحية الاستشرافية، فإن الأمر هاهنا يتعلق بالواجب إنجازه أمام انسدادات مشاريع الإصلاح الآلية والمفصولة عن مضمونها النهضوي. الواجب النظري يفرض أن لا مستقبل للتربية في

مجالنا العربي إلا بتحقيق ثورة تربوية حقيقية توقف نزيف الخلل الذي ما استطعنا القضاء عليه منذ الاستقلال حتى اليوم. وإن ثورة حقيقية في قطاع التربية ستكون مستحيلة إلا أن تتأطر بمنظور نهضوي وسياسة تنهيضية.

كما أنه لا بد من القول بأن إصلاح المنظومة التربوية يتطلب نهوضاً بكافة القطاعات كما سبق ذكره. ومثل هذا النهوض الشمولي والمتكامل لا يتم إلا في إطار خطة تنهيضية. وكذلك أدلة ذلك تكمن في ثلاثية: التكاملية والتداخلية والتعادلية. فمن حيث التكاملية سبق وتحدثنا عن حتمية تأثر القطاعات بعضها بعضاً، ما يفرض قاعدة: أن لا إصلاح يتمّ في قطاع دون النهوض الموازي بباقي القطاعات الأخرى. وفي تقديري أن أي خلل تفصيلي يصيب هذا القطاع من شأنه أن يترك أثراً سلبياً على ذاك القطاع. فالآفة التي تصيب شجرة زيتون أو حقول القمح من شأنها أن تؤثر في التربية والعكس يصح. والنهوض التكاملي بالقطاعات يقتضي خطة ترصد العلاقات الممكنة بين القطاعات، وهو جهد يتطلب إرادات وسياسات لا يمكن أن تتوفر إلا في إطار موقف نهضوي تاريخي. أما من حيث التداخلية، فإننا متى سلمنا بتداخل القطاعات وجب الوقوف عند الخيط الناظم وامتلاك الرؤية الجامعة، وهذا لا يتحقق إلا بقيام سياسة تنهيضية تؤمن شروط تواصل حيوي بين النظم والقطاعات المختلفة. كما أن جانب التعادلية يحفظ التوازن بين السياسات القطاعية وملاحظة كل قطاع في إصلاح كل قطاع. وهنا يجب تنهيض الإصلاح التربوي بوصفه قطاعاً ضمن قطاعات حيوية بل بوصفه أبو القطاعات جميعاً. فمع غياب التوازن تختل بنية الاجتماع والدولة.

وجب ثالثاً أن نتحدث عن أن منظومة التربية في حدّ ذاتها تتميز بحساسية موقعيتها ضمن كافة القطاعات الأخرى. وهذا يجعلها أكثر القطاعات في حاجة إلى تنهيض حقيقي. ومستند ذلك على ثلاثية: الموقعية والمثالية والطليعية. فمن جهة الأولى، يكفي أن يكون القطاع التربوي أب القطاعات من حيث لا غنى لأحدها عنه، ليكون موضوعاً للتنهيض والعناية الفائقة. فكوادر وفعاليات كافة القطاعات هم خريجو القطاع التربوي وثمرته. بل إن المهام التربوية والتأهيلية ترافق الفاعلين في كل القطاعات. فكل قطاع هو مدين بصورة مباشرة وغير مباشرة لقطاع التعليم. وهذه الموقعية تفرض أن يكون قطاع التربية قطاعاً تنهيضياً بامتياز. أما من جهة المثالية فالقصد أن قطاع التربية هو قطاع بناء الكفاءات وإنماء المعرفة وتكريس المبادئ والمثل العليا ومنظومة القيم مما يجعله قطاعاً مؤهلاً للتنهيض الدائم والمستمر. كما أنه من جهة الطليعية، إذا كان التنهيض الضروري لكافة القطاعات يتوقف بصورة استعجالية على تنهيض قطاع التربية، فذلك أمر يجعل التنهيض التربوي في كل الأحوال بمثابة مقدمة الواجب.

٢ - شروط التنهيض التربوي:

يتوقف فعل التنهيض التربوي على تحقق جملة من الشروط الضرورية. فلا تنهيض من دون توفر الإرادة السياسية وبالتالي القرار السياسي. ومع أننا ندرك أن المهمة شمولية والأزمة بنيوية إلا أننا ندرك أيضاً أن العامل السياسي يحتل مركز التأثير في شؤون الأمة. وهذا الشرط هو بمثابة المحرض والضامن لعملية التنهيض. كما أن شرطاً لا يقل أهمية، يتعلق بالمناخ السوسيو ثقافي بوصفه مشجعاً أو محبطاً وبوصفه قابلاً أو غير قابل. فالتنهيض يتطلب استهدافاً للبنى السوسيو ثقافية بمزيد من الباعثية والإيجابية. أما الشرط الثالث فهو يتعلق بالإمكانات الأيديولوجية والمادية. بهما يتحقق الشرط المساعد. فالتنهيض يستهدف بنية الوعي عبر تكثيف أيديولوجي يبعث على الأمل والفعل والإيجابية كما يستهدف البنية التحتية بوصفها مساعداً على استيعاب فعل التنهيض، وهو ما يقتضي اجتهاداً في الرفع من ميزانية الانفاق على قطاع التربية وترجمة محتوى المواثيق الخاصة بالتربية والتكوين ذات الصلة بتحسين الشروط المادية للاصلاح التربوي. إننا بهذا المعنى نريد استحداث مادة التربية على التنمية والنهضة في المقررات الدراسية ورفع معاملها بالتساوي في كل الشعب والتخصصات.

٣ - وسائل التنهيض التربوي

ثمة وسائل عديدة لتنهيض قطاع التربية لا يسعنا هنا إلا ذكر بعضها على سبيل المثال لا الحصر. فالأمر يتعلق بإقرار سياسة تحسيسية شاملة وواسعة ومتكاملة للتنهيض. إذ المطلوب صناعة إنسان التنمية والنهضة بالدرجة الأساس. وهنا يتعلق الأمر بتقاسم مهمة التحسيس الكبرى بين الدولة والمجتمع المدني. والعمل على تأهيل وإعادة تأهيل الفاعلين المفترضين في عملية التحسيس، بإقحام همّ ومسؤولية التربية في كل النشاطات والمرافق والتخصصات. الثقافة والصحة والمواصلات والبيئة والاعلام، ضمن سياسة التربية الدائمة والشاملة وفعل التنهيض الدائم والشامل. كما تتقوم إحدى وسائل التنهيض بإقرار سياسات مرنة وبذل الجهد الكافي لتطبيق حد أدنى من الحكامة في نطاق التطبيق لا التنظير؛ أي حد أدنى من الشفافية والمشاركة والتدبير الجماعي للقطاع بأقصى تفعيل لمجلس أعلى للتربية والتكوين[1] أو مجلس حكماء يشرف على القطاع، كقوة استشارية

---

(1) هذا حصل في المغرب على سبيل المثال، حيث المجلس الأعلى للتعليم يتمتع بشرعية دستورية ويترأسه العاهل المغربي حسب الفصل 32 من دستور المملكة. وهو مجلس ذو طابع استشاري. وقد تمّت إعادة تنظيمه سنة 2006 وفق ظهير 105152/ 11محرم 1427 - 10 فبراير/ شباط 2006. أهمية هذه المؤسسة كقوة استشارية واقتراحية تتجلى في مواكبة الاصلاحات المقرر =

واقتراحية تضم ممثلين عن كافة الشرائح والمعنيين بقطاع التربية من شتى المتخصصين التربويين والقطاعات ومن مجلس النواب وجمعيات المجتمع المدني ذات الصلة مما يخرجه من حالة الجزافية والتفرد في القرارات وحالة التجريب إلى حالة المشاركة الإجماعية والتوافقية والمحاسبة والمراقبة.

من حقنا أن نحلم بما هو أتم وأجمل من الصورة الراهنة لمنظومة تربوية عربية تنزل رتبة أقل مما تصوره نهضويوها حتى تخوم القرن التاسع عشر. ومن حقنا أن نذكّر بأن نظامنا التربوي اليوم هو أسوأ حتى من الأمس حينما أصبح يخرج عاطلين عن العمل أو حينما أصبح غير قادر على محو الأمية إلا في مراحل متقدمة من التعليم. الحلم والانتظارات ستظل قدر منظوماتنا التربوية العربية. لكن لا بد من القول، إنه متى تأخر قطار الإصلاحات واستفحل الخلل وأصبح تدارك الأعطاب شبه مستحيل، كان لا بد من موقف نهضوي. هذا بالفعل ما قصدناه من عبارة، التنهيض التربوي: ضرورة.

= إنجازها لصالح القطاع. وهو أمر مع إقراره يتطلب تفعيلًا مستمراً ونشاطاً متواصلاً، تعزيزاً وتسديداً لمسيرة الاصلاحات.

الفصل الثالث

ما وراء الواقع أو شاغل المتوقع

ماضي المستقبل أو المستقبل كأيديولوجيا

هل هو ضرب من الطباق البلاغي إذن، أم أنهما المتضايفان المنطقيان، أم أنه المتخيل الذي يعبث بوعينا بحقيقة الزمان وسيولة تعريفه كتعبير عن صيرورة سيّالة، أو كبعد رابع بلغة الفيزياء النسبية؟ لا نقصد هذا ولا ذلك. لاننا إن نحن فعلنا ذلك واستدرجتنا فتنة الزمان؛ ذلك الطيف الهارب، فلن نخرج إلى واقعنا، وسيسقط منا الحاضر سهواً لان الحاضر ما هو في نهاية المطاف إلا لحظة تأملنا في الزمان نفسه. إنه اللحظة التي تمكننا من أن نرى الزمان يتحرك في اتجاهين اثنين، احدهما إلى الماضي السحيق والثاني إلى المستقبل. وإذن ما هو الحاضر؟! وعليه، ندرك أن تعريف الزمان هو مستحيل، لأنه على الأقل يؤدي إلى دور منطقي. طالما أن الزمان لا يمكن تعريفه إلا بالزمان. فالمسألة تأخذ الصور التالية:

- ما هو الزمان؟
- إنه محض تخارجات ثلاثة : الماضي الحاضر والمستقبل
- ما هو الماضي؟
- إنه ما يقع قبل الحاضر
- وما هو الحاضر؟
- إنه ما يقع قبل المستقبل، أي ماضي المستقبل

سنحاول ان نجيب بشكل مختلف:

- ما هو المستقبل؟
- إنه ما يكون الحاضر بالنسبة إليه هو الماضي.
- وما هو الماضي؟
- إنه ماضٍ؛ ماضي المستقبل.

يبدو أن الماضي والمستقبل يعرفان بعضهما على أساس المتضايفين.

فالزمان هنا يعرف نفسه بواسطة تخارجاته. إذن، الفلسفة والتجريد لا يعرفان الزمان، بل يزيدانه غموضاً.

الفيزياء نفسها تلهو بالزمان وتنظر إليه كإجرائية بحتة. الزمان هو بعد. وهذا البعد يتعرف من خلال تخارجاته. لكن ما معنى الزمان في الخبرة الجماعية؟ الزمان التاريخي هل هو كرونولوجيا؟ لا ندري كم استغرق تاريخ تدجين الحصان؟ واكتشاف النار؟ لكن غياب التاريخ يجعل من ذلك كما لو أنه جرى كلمح من البصر في تاريخ الشعوب. الزمان الاجتماعي هو زمان حركة الأمم. يتحدد بإنجازاتها. هناك عصور قديمة وعصر وسيط وعصر حديث. هنا يتوقف الزمان الكرونولوجي، فلا قيمة للتاريخ الغريغوري في عمر النهضات والحضارات. وعليه فهناك في زماننا الحديث من يعيش تاريخياً على شروط الازمنة القديمة. عصر وسيط لا يزال يحتفظ بملامحه في عصرنا الحديث.

هل لازلنا إذن مصرين على أن نتحدث عن ماضٍ وحاضر ومستقبل كتاريخ كرونولوجي. إن الموجة التي تغزو عصرنا ومجتمع المعرفة الذي يفرض نفسه نمطاً للحاضر والمستقبل يمثل طفرة جديدة ليس بالإمكان تحقيبها على النمط القديم فحتى تحقيب الإنجازات يجب أن يتجاوز لغة السنين والحساب. ليصبح تاريخ إنجاز أمم.

إن الأزمان هنا في حياة الأفراد النوعيين كحال الاجتماع يحقب بالانجازات لا بالأرقام. ومن توقف إنجازه ساوى صفراً في حساب التقدم الحضاري. إنه الموت الحضاري حتماً. فهل المجتمع العربي اليوم وقد بات خاوي الوفاض لا يملك من الانجاز إلا استحضاراً وتبعية وتقليداً وانغلاباً، هل هو في حكم الميت؟ لا جدال في ذلك. إن العالم العربي اليوم يتأرجح بين تخارجات هذا الزمان الممنوح من كل الجهات؛ فهو عالة على ماضيه الذي أبدع فيه أجداده وما قصروا. وهو في الحاضر عالة على حداثة غيره، وليس له من المستقبل سوى حلم هو نفسه حلم ممنوح لأن العرب لم يعد في مكنتهم الحلم باستقلال. إن تقرير التنمية البشرية العربية لعام 2002 و2003 خير مؤشر على أننا ندخل مستقبلنا القهقرى، بل وهو مؤشر على إفلاس في فلسفة الزمان عندنا. لقد عشنا عقوداً من الأحلام الايديولوجية العربية. ويوم فكرنا في أن نكتب تقريراً عن تنميتنا البشرية وجدنا أنفسنا كيانات موجوعة ومهزومة. لكنها تواجه انجراحات الفشل بتعويضات طفالية وتحجب شمس الحقيقة بالغربال.

إن الحديث عن المستقبل العربي، حديث ذو شجون. والمستقبليات العربية هي جزء من واقعنا المتردي. إنها مستقبليات لا ترى الواقع كما هو وفي شموليته. إنها مستقبليات متخلفة، تخلف وعينا ووجداننا العربيين. لم يعد المستقبل مسألة اختيارية. ولذا كان متعيناً أن تصبح مستقبلياتنا مستقبلية لاماضوية.

نحو أركيولوجيا مستقبلاتية

محاولة في النقد المستقبلاتي العربي

أن نكون بلا مستقبل، هذا يعني أن نكون بلا تاريخ. وحدها الكيانات التي لم تستطع أن تكون لنفسها وعياً بتاريخها، تجد نفسها أمام هذه «النيهيلية» الجديدة، التي باتت تعرف اليوم بالمستقبليات أو علم المستقبل - F uturologie -. فهل يا ترى، سندخل المستقبل من دون وعي كما لم نشأ أن نؤسس لنا وعياً تاريخياً.. أم سنقبل به برسم الحتمية التي استسغناها كي نؤسس لنا علم كلام جديد يقوم على عقيدة الجبر مثلما استسغنا ذلك عبر تاريخنا. وإلى أي حد يمكن للعقل العربي وقد استكان للوصاية التاريخية، أن يدخل في عهدة وصاية جديدة للمستقبل. فهل نحن مؤهلون لصناعة مستقبلنا، أم سنكون أمام حتمية ضرب من المستقبل الممنوح.

إن مأزق الإنسان العربي اليوم، هو مأزق وجودي أمام صدمة حداثة، فرضت شروطاً أخرى على كيفية عيشه في عالم لم يعد يسمح بالاستكانة إلى شروط العيش القديم. أن نعيش كما نريد وبأي كيفية نريد، ولو ككيان خارج التغطية التاريخية وفي حلّ من أمره حيال متطلبات العالم الحديث. ربما قد تكون تلك من الوجبات المغرية للأنثربولوجيا الجديدة، التي هي على كل حال علم أوروبي كما يقال؛ علم يؤسس لاستقالتنا ويدعم مأزقنا التاريخي بميثولوجياته التي هي أشبه بميثولوجيات المجتمع الوحشي[1] لكن المهام التي تفرض نفسها علينا، هي أعقد وأعمق من أن نبقي على رهاناتنا داخل ديوان الحماسة. الحد الأدنى من تقليص الفجوة بيننا وبين مستقبل نجد بعض صور ممكناته في الآخر المتقدم. وعلينا أن نعلن بأننا نرفض هذه الاستقالة الوحشية اللاتاريخية التي أغرت الهاربين من انسدادات التمركز الغربي، كي تجد مبررات ثورتها «النيهيلية» الحداثية، في ارتضاء سكنى الهامش. نحن نتوق إلى المستقبل في فضاء ممكناته المتاحة، التي ضاعت في خضم هذه الإيديولوجية التاريخانية والأنثروبولوجية البنيوية، سواء بسواء؛ هذه تسخر من تخلفنا، وتلك «تصفق» له.. هذه ترهننا لنموذجها المطلق وتلك ترهننا للعمائية

---

(1) يصف جاك دريدا الأنترلوجيا بكونها علماً أوروبياً.. إن استبدالاً مقنعاً لذلك التمركز الذي يجعل الأنتولوجيا الجديدة تستبدل بميثولوجيا البورورو بوصفها ميثولوجيا الميثولوجيات، ميثولوجيا الرأسمال نفسه. أنظر: Derrida, jaques: **l'écriture et la différence,** p37-38,1967, Editions du seuil.

المطلقة[1]. لقد ضاعت تلك الممكنات مع الأولى حينما خطت للنوع خطاً فريداً حاجبة بذلك فضاء الممكن. وضاعت مع الثانية لما انزاحت لنحت أكواخ على ذوقنا خارج فضاء المشاركة التاريخية تزكية لفكرنا الوحشي وحقه في التوحش. ليجرف ما هو لا تاريخي بما هو تاريخي في إيقاعه الأدنى أو مساره الممكن. وهكذا بات العالم أمام خيارين: إما التطور برسم «النيهيلية» وعلى إيقاع التحطيم الذاتي للنوع، وإما توحش واغتراب في السكونية والحلولية الطبيعانية. حيث ما يؤخذ على تشيؤ الحضارة الحديثة هو نفسه ما نؤاخذ عليه مبدأ المشاركة أو الإحيائية الطبيعانية الحلولية. فالذين وصفوا الحداثة بالتشيؤ - Fêtichisme -، كانوا يصفونها بمظهر من مظاهر الكيانات الوحشية[2].

وكما استنكرنا أن نكون حداثيين «نيهيليين» على النمط الداروني النيوليبرالي[3]، حيث اختزل الحداثة في مسارب «نقدانية»[4]، ونفايات وتلوث ورعب نووي يكدر صفو هذه الأبيقورية المستحدثة[5].. فإننا نتساءل في الوقت نفسه: ماذا لو أصبح العالم جميعاً، في حالة آكلي لحوم البشر؟!! إنها الصورة نفسها. فثورتنا يجب أن تكون ضد هذا الانسداد

---

(1) بينما ترى التاريخانية إلى المجتمعات السائرة في طريق النمو أو تلك التي لاتزال مكبلة بقيود التخلف، بوصفها مجتمعات دنيا، وبأن لافكاك لها إلا بأن تكون مثلنا. وإذا لم تستطع أن تكون مثلنا فما لها من خلاص؛ ترى الأنتربولوجيا الجديدة إلى هذه الاستقالة أو الانزواء في ذيل الحداثة اختياراً مبرراً.. وفي كلتا الحالتين فإن التخلف سيصبح قدرنا، سواء برسم البنيوية التي تحاول صبّ الثوابل والبوازر على تخلفنا. وأن تحلّ معادلة التمركز الأوروبي على حساب تطلعنا ونهضتنا. إن إعادة اخراج التخلف التاريخي في صورة اختيارات ثقافية بنيوية، لا يخفف من الاستهتار التاريخاني بنمونا.. فبين التهوين التاريخاني والتهويل البنيوي، يستقل تاريخنا ولا يستقيل، لنهج طريقه بوعي. وأتم الوعي هنا، استيعاب المنزلقين معاً.

(2) ظهر ذلك في سياق الرد على ليف بروهل، في وصفه للسيكولوجية البدائية، أنظر:

Gazeneuve, jean: **Dix Grandes notions de la sociologie** P: 117, Editions du seuil 1976.

(3) مثل هذا الوصف والذي ينطبق في أجلى صوره على العولمة بنمطها الاحتكاري اليوم، يصفها كيمون فلاسككيس قائلاً: «إنها النتيجة غير المتوقعة، لدينامية سوق داروينية وتصنيفية، تمنح امتياز البقاء للأقوى، تكافئ الرابحين بسخاء، ولا تقدم للخاسرين شروى نقير»، أنظر:

Valaskakis kimon: **Mondialisation et gouvernance,** Futurible, Avrile1998 voir, Problème économique, n: 2Á611- 2Á612 14/7/1992 p: 8.

(4) نسبة إلى نقدانية فريدمان والاقتصاديات القائمة على القوة النقدية.

(5) على أنه ليس لها من الأبيقورية سوى عنوان السعادة القائمة على اللذة، وتتميز هذه الأبيقورية الجديدة في أنها استطاعت أن تتخلص حتى من تلك الأخلاق الأبيقورية، لتجعل اللذة غايتها القصوى تأسيساً على العقد الفاوستي الذي هو من الأساطير الأوروبية الخالصة التي قامت عليها حضارة الغرب الحديث.

الأعظم. على عالم يتوحش في تاريخانيته وعالم يتوحش في استقالته وسكونيته. إن مهامنا لا تقف على أحكام الاستشراق التقليدي النمطي، ولا في فانتازيات الانثربولوجيا البنيوية على أهميتها وثورتها المنهاجية الكبرى. فمهامنا تقع في الخط الفاصل بين هول التاريخانية وسبات البنيوية.. إنه نحت لصورة لا تقع هنا أو هناك.. إنها صورة الممكن، الذي وحده يتيح للعقل انبثاقه وفعله المستدام. وإذا اعتبرنا بأن مهمتنا هي اليوم وبخلاف ما تحدث عنه أبو يعرب المرزوقي، ليست في منزلة «الكلي» بل في منزلة «الممكن» في ثقافة الأمم وحضاراتها[1] - **لأن المستقبل هو فضاء للممكن لا للكلي - فإننا سنكف عن** اعتبار صورتنا المستقبلية قد تمت واكتملت في حاضر غيرنا. ذلك الحاضر الذي كان محل إمكان غيرنا أو كان بالإمكان أن يكون محل إمكان بالنسبة لنا فيما لو كنا لم نقف على فظاعاته. نريد أن نتقدم، لكن ليس برسم هذا المستقبل الممنوح؛ المستقبل المنمذج والنمطي الذي يخدعنا ويستفزنا فيما هو يناور في رسم مستقبلنا في ذيل حاضره ومستقبله لاستكمال روابط التبعية له في الزمان والمكان[2]. إننا لا نريد أن نتقدم باتجاه مستقبل هو واجب لا ممكن في مسارات نمونا. إن الإمكان إذا وجد فمعناه أنه وجب له الوجود. وما يقدم لنا في صيغة مستقبل ممنوح هو ضرب من الواجب لا الممكن. على أن الأمم تتقدم من خلال وعيها بأهمية الإمكان. إنه مستقبل نراه في حاضر غيرنا ونتأمل انسداده. ولأنه ممكن ممتنع في حقنا بعد أن أصبح لهذا الضرب من التقدم ضريبة تدفعها الأمم، وجهاز

---

(1) إشارة إلى العمل الفكري الذي جاء تحت عنوان: «**تجليات الفلسفة العربية: منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي**»، الصادر عن دار الفكر بدمشق. وهو الكتاب الذي بذل فيه صاحبه جهداً حقيقياً. لكن بغض النظر عن أهميته الأكاديمية، لم يستطع صاحبه من خلاله سوى أن يعيد إخراج أزمة الفكر العربي بصورة لم يكن ليشفع لها التكلف العباري أو التعقيدات اللغوية التي تخفي بساطة المضمون. ومع أن الكاتب يدعو لتحرير المجال المعرفي من هيمنة الأيديولوجيا، إلا أن الكتاب الأخير، وقع في أسوأ أشكالها. وهذا ما سنبينه في محله. لكن ما هو شاهد في المقام، أن الباحث أبو يعرب المرزوقي جعل منزلة الكلي في منطق تاريخ الفلسفة العربية بؤرة الإشكال. في حين، كان الأمر يتطلب قلب الموضوع رأساً: لنبحث في منزلة الممكن في منطق تاريخنا. إن المشكلة ليست في تشخيص الكلي في مخططات حلولية، بل المشكل يكمن في تعالي الإمكان وهروبه من قبضة الوعي والمتخيل العربي في أكثر تجلياته الفلسفية!

(2) المثال الأبرز على ذلك، الولايات المتحدة الأمريكية، وبشهادة هيتنغتون نفسه. فالنموذج الأمريكي تحديداً لا يصلح مثالاً للشعوب النامية. ذلك لسبب بسيط، أن الولايات المتحدة لم تشهد ثورة اجتماعية. على الأقل مثلما شهدته فرنسا أو روسيا أو الصين.. إنها لا تملك شيئاً تقدمه كنموذج لهذه البلدان. أنظر مقالة سيرج حليمي:

Quand Samuel Hunting Célébrait Lénime: **Le monde diplomatique**, N °597 Décembre 2003.

رقابة يفرض شروطه المستحيلة وإكراهاته القاسية على برامجها التنموية. إنه لا يريد لنا مستقبلاً حتى بمستوى حاضره، إنه يريد لنا مستقبلاً ممنوحاً، هو بالأحرى صورة مشوهة عن حاضره، أو مستقبل أدنى ملحق بمستقبله. إنها حالة من التمركز الزماني الذي يسعى الآخر من خلاله إلى استكمال دورة التمركز الكلي. لنبحث عن الإمكان الآخر، ولنناور من أجله.

إن ذلك ليس دعوة للاستهانة بالحداثة بوصفها أهم حدث حقّقه الإنسان المعاصر في فترة وجيزة من التاريخ. إنها دعوة لاستيعاب الحداثة بصورة أعمق تتيح لنا تجاوز معضلاتها بأقل الكوارث، ودون أن يكون فعل التجاوز سقوطاً لنا في سبات الأنثروبولوجيا البنيوية. إن تدارك الأخطاء واستيعاب معضلات الحداثة وإدراج استراتيجيا للوقاية من منزلقاتها في سياسة التحديث هو من الحداثة لا من غيرها. إننا نريد أن نتقدم على ضوء الأحلام التي حلم بها كل الأنواريين بشكل من الأشكال. لكن هذه الأحلام لا تعمل بانفصال عن النسق. إن المستقبل الممكن الذي نسعى إليه هو مستقبل بحجم مشروع الإنسان. لأن مشروع الإنسان هو مشروع ممكن مستدام. وربما تعين الوقوف عند العبارة الأولى؛ أي «الأحلام لا تعمل بانفصال عن النسق»، وهو العبارة التي ألخص بها جواباً ممكناً عن عبارة تلخص أيضاً مشروع يورين هابرماز: الحداثة مشروع لم ينجز! فالنظر إلى المبادئ والقيم والمعايير وأحياناً الأحلام كنثارات من شأنه أن يبرز الوجه المغشوش للحداثة نفسها. إن ما طرح في الأنوار لم يعد كما كان تعبيراً عن انبثاق الوعي بالتحرر من أشكال الوصايات الموجود حينئذ. بل إن أحلام الأنوار سرعان ما استدمجها النسق عبر سلسلة من الثورات العلمية والاجتماعية والسياسية، ما جعل من تلك الأحلام مجرد تعبيرات وظيفية يتحكم بها نسق ناهض على نمط جديد وشمولي للسيطرة.

المستقبليات، ومأزق الوصايات الحداثوية:

ربما قد يبدو منذ الوهلة الأولى، بأن الاهتمام بسؤال المستقبل، هو جوهر الحداثة من حيث هي بحث في الإمكان. وتلك هي السمة العمدة للحداثة كما لخّصها كانط في سؤاله: ما الأنوار؟ إنها حدث كوبرنيكي في الكون الإنساني، قوامه رفع الوصاية عن الإنسانية كماهية فاعلة. لكن ترى، إلى أي حد أمكن الإنسان الحديث الذي تحرر من إكراهات التحكم والوصاية أن تتسع دائرة الإمكان أمامه؟ لقد حررت الأنوار الإنسان الأوروبي من وصاية الكنيسة؛ من هيمنة الإكليروس والوصاية الباترياركية، لكنها أدخلته في مسلسل جديد من الوصايات. إنه انفتاح على إمكانات محددة ومفروضة وليس على الإمكان المفتوح الذي ظل متعلقاً لكل الأحلام الجميلة والساذجة لرواد النهضة والتنوير. وبينما كان الإنسان يتعالى ميتافيزقياً على عالم الأشياء، أصبح في دورة الاستيلاب

والتشيؤ يتهاوى بشكل ميتافيزيقي مقنع، إلى ما تحت عالم الأشياء. فمن هو يا ترى اليوم من يملك - في ظل سيادة الحداثة النمطية - الحلم بعالم الممكنات خارج الطوق الذي فرضته إيديولوجيا نهاية التاريخ.. ومن هو يا ترى، ذلك الذي يملك اليوم التجرؤ على مجاوزة الرجل الأخير؟ ! لقد أدرك الفلاسفة منذ ابن سينا، بأن ماهية الإمكان، هي هو، من حيث كونه مشروع وجود ومشروع عدم في معادلة تساوي النسبة إلى الوجود والعدم. فالماهية أو الإمكان من حيث هي أو هو، لا موجودة ولا معدومة. والأمر نفسه فيما يتصل بالإمكان الاستقبالي. فسيناريوهات المستقبل اليوم، هي خارج عهدة الإمكان اللامشروط، وخارج عهدة حتى الإمكان الاستقبالي. إنها سيناريوهات موجهة ومفروضة سلفاً، وهي داخلة فيما يجب أن يكون. ويمكننا إجمال القول في ضروب الوصايات الجديدة التي من شأنها أن تعيق مستقبل الإنسان، وأعني تحديداً هنا الإنسان في مجالنا العربي والإسلامي والنامي بشكل عام:

- الوصاية الجديدة برسم الاستهلاك، حيث الاستهلاك هو ميثولوجيا الرجل الأخير. وكما أطنب في ذلك جان بودريار، حول مفهوم «استهلاك الاستهلاك»[1]، أصبحنا أمام نموذج جديد لإنسان مسلوب الإرادة وداخل زخم شديد الإكراه، حيث غدا الاستهلاك في حد ذاته معياراً يتحدد به الوضع الاجتماعي. إنسان الاستهلاك هو بالنتيجة لا يملك قراراً في ما يستهلكه.. الاستهلاك هو الذي يحدد الضرورة وليست الضرورة هي من يحدّد نوع الاستهلاك. هذه الوصاية التي حققت تجاوزاً جديداً بالإنسان إلى ما هو أبعد حتى من الـ«Homo - economicus»، حيث يعرف «في شكل حكاية[2]. هذه الحكاية ليست بعيدة عن تلك الأسطورة المؤسسة لنهايات الحداثة ومغامرة الرجل الأخير، في ذلك الموقف الفاوستي بإخراجاته المختلفة؛ الإنسان الذي باع روحه للشيطان، أو الهارب من ظله كما

---

(1) مجتمع الاستهلاك كما يصوره بودريار يطمح إلى أن يكون مثل أورشاليم - وعلينا أن نفهم منها معنى المدينة المحروسة، وموطن عباد الذهب - محاطة وغنية ومهددة؛ وهنا تكمن إيديولوجيتها. إن مجتمع الرخاء هو مجتمع التبذير، حيث يمكننا الحديث عن «مجتمع القمامة» La société de poubelle. والتعبير الأمثل على هذا النمط الاستهلاكي الضروري لتغذية الإحساس بالحياة وليس بمجرد الوجود: قل لي ماذا ترمي هناك، أقول لك من تكون.. هذا النوع من التبذير هو فعل رمزي أو بالأحرى طقس اجتماعي.. وإذن يمكننا فهم ذلك من خلال الثقافة الاجتماعية التي تقول: اكسر سيارتك فإن التأمين سيتولى الباقي. أنظر: Jean Baudrillard: **La société de consommation:** ses moyens ses structures. P: 35,49,55.. Éditions Densoél, 1970.

(2) الحكاية ترى بأنه كان ذات يوم إنسان يعيش حياة الندرة. وبعد الكثير من المغامرات والأسفار البعيدة عبر علم الاقتصاد، التقى بمجتمع الرفاهية. لقد تزوجا وأنجبا الكثير من الحاجيات. المصدر نفسه، ص 93.

تحكي قصة طالب براغ[1]. إننا بالتالي أمام وصاية تهدد الممكن وتحبسه بين أسوار الواجب. وهنا ينطلق السؤال: أي مستقبل للإنسان بعد أن اختزل حلمه في نوع من العمائية الاستهلاكية.. أي مستقبل للكوكب إن كان قد باع روحه للشيطان.. وأي مستقبل للنوع بعد أن أصبحت الصورة النمطية الوحيدة المتاحة لهذا المستقبل، هي إعادة إنتاج التراجيديا الفاوستية. إنها وصاية تقمع سؤال الإمكان، وتقلب صورة الوعي.

- هناك أيضاً وصاية جغرافيا سياسية؛ قوامها القانون الدولي نفسه بما هو قانون مفروض من قبل الحلفاء. قانون المنتصرين بعد الحرب العالمية الثانية. ففي مجالنا العربي والإسلامي مثلاً هناك وصاية جيوبولتيكية قوامها معاهدة سايكس بيكو. بل ثمة ما ينذر بأسوأ منها. وصاية تحول دون وحدة عربية أو إسلامية حتى على أساس استراتيجي أو شراكي. على أن التجزئة في حد ذاتها هي واحدة من عناصر تخلفنا التاريخي!

- هناك وصاية استراتيجية، قوامها منع العرب والمسلمين مثلاً من الدخول في عصر التكنولوجيا النووية أو تجاوز الخط الأحمر في التنمية والاقتدار العلمي. والاستنفار إلى محاسبة كل من يتجاوز ذلك الخط..

- وصاية أيديولوجية، قوامها أن لا اعتبار لما يتم خارج إطار نهاية التاريخ. إنها إيدولوجيا نهاية عالم الإمكان: الحداثة هنا كواجب وليس إمكاناً لحداثات جديدة ومبدعة..

ويضاف إلى كل ذلك وصاية «النموذج». فلا حق في مستقبل خارج النموذج الماثل أمامنا.. إذ لا حق للمجتمعات المتخلفة في أن تشق طريقها نحو مستقبل ممكن. بل إنها مجبرة على الخضوع لإملاءات الوصاية الدولية في ضوء النموذج الأوحد؛ الأمم المتقدمة هي نموذج للأمم المتخلفة. بل حتى المجتمعات المتقدمة لم يعد شاغلها الإمكان المستقبلي المفتوح، بل لقد أطّرت مسيرتها وأصبح الإمكان محصوراً في النمط الأخير؛ أي في النسق النيوليبرالي بوصفه خاتمة الإمكان، ونهاية التاريخ.

وإذن، فالمستقبل المنظور يتطلب ثورة جديدة على الوصاية وفي مقدمتها وصاية النموذج كما سنرى لاحقاً. وتتجلى ملامح هذه الثورة في ما يلي:

- الانتقال من العولمة النمطية الممنوحة إلى مستقبل عولمي مختلف أكثر عولمة[2].

---

(1) قصة سينمائية تروي حكاية الشاب الذي باع ظله للشيطان مقابل حياة رغدة يؤمنها له الجني. لكن سرعان ما بدا مطارداً من قبل ظله؛ وهي إخراج مختلف لتراجيديا فاوست. حلل بودريار قصة طالب براغ، بكثير من التفصيل؛ راجع المصدر السابق نفسه.

(2) ولذا كان من المفروض أن تسمى «غولنة» وليس «عولمة» لأنها عولمة النموذج الأوحد وتغولته.

- مقتضى هذه الثورة العولمية المابعدية، فضح الجوهر التسلطي والقمعي لعولمة أحادية الاتجاه، أي النظر إلى الايديولوجيا العولمية كسطو على الثورة العالمية، بما يوجب حداً أدنى من المقاومة[1].

- هل في إمكان المجتمع العربي والإسلامي أن يكسر سقف الوصاية وامتلاك ناصية مستقبله، حيث لا إمكان لامتلاك المستقبل إذا لم نملك تاريخنا!؟ ليس التاريخ الحديث المقرون بحدث الاستعمار، بل أعني تاريخنا الذي صنعناه وتسيدنا فيه دون أن نفهم قوانينه، وحيث لا زلنا نبرره بلياقة طقوسية عالية. وإذن سنفعل الأمر نفسه مع مستقبلنا. لا مجال للسيطرة على المستقبل دون فهم الماضي. وإن تخلفنا الأسطريوغرافي سيساوقه حتماً تخلفنا المستقبلياتي. .[2]. فالعاجز عن قراءة الماضي هو بلا ريب أعجز عن استقراء المستقبل. هل يمكننا الحديث إذن، أو الدعوة بالأحرى، إلى «أركيولوجيا» للمستقبل: أي البحث والحفر في الممكنات المستقبلية. إن ملامح الثورة على تلكم الوصايات تتجلى هاهنا. وعلينا إذاك أن نكون في حجم خطورة المستقبل. أي أن نكون في حجم إنسان المستقبل المفتوح لا الممنوح. وهذا يتطلب وعياً بما يتعين أن يكون عليه الإنسان الأخير ليس برسم هذه «النيهيلية» التي كرّستها أيديولوجيا نهاية التاريخ، بل برسم الإنسان الأعلى المتفوق. . الإنسان الأخير كما وصفه نيتشه على لسان زارا: «أطول الناس عمراً». . هو سيد المستقبل ومفتاحه. عن أي إنسان إذن يجري الحديث في مستقبلنا؟

أي إنسان لأي مستقبل:

ذكرت في مناسبات أخرى، أن تعريف الإنسان بالمعنى الحقيقي أمر يكاد يكون في عداد المستحيل[3]. ليس ذلك بسبب سلطة الإجمال على تعريف منطقي، وعدم إمكان تحقق الجامعية والمانعية في التعريف المنطقي. بل المسألة تتعلق بالتعريف نفسه على علاته وقصوره وإجماله ونسبيته، فلا يفي بالغرض في موضوع الإنسان. وبأن المقوم الحراكي لماهيته يجعل التعريف أمراً في غاية التعقيد. ذكرنا حينها بأن الإنسان كائن قابل للتخارج النوعي. وقصدنا بذلك، أنه الكائن الوحيد الذي يملك مكنة الترقي في حدود نوعه وخارجه. فالإنسانية ليست ثابتة في حقه دائماً؟ بل هي ما يبلغه الكائن أو ينزل دونه أو يتخطاه إلى ما هو أعلى. وهذا ما يجعل الإنسان قابلاً للتخارج النوعي. ووحده الكائن

---

(1) تبدو المقاومة على أشدها. وهي مقاومة عولمية تسعى إلى انتزاع عالمية مشروعيتها وعولمة وسائل احتجاجها.

(2) ذلك لأن المناط واحد؛ إنه الوعي بالزمان بتخارجيه، الماضوي والمستقبلي.

(3) أنظر مجلة الكلمة ع33.

الذي يملك أن يكون إنساناً أوقد يكون مفرطاً في إنسانيته، فيما لا يتاح لغيره ذلك، فلا مجال للحديث عن بهيمة مفرطة في بهيميتها. وهذا التعريف يتجاوز التعريف بالعقل أو التعريف بالأخلاق لأن الإشكال الممكن وروده في حق الأول وارد في الثاني[1]. وعليه نقول، بأن الإنسان (إنسان المستقبل) هو أمام خيارات ثلاثة؛ إما أن يترقى إلى ما فوق النوع أو أن يحافظ على حبل إنسانيته في حدّه الأدنى أو ينزل إلى حالته البهيمية ككائن يرعى عشب انحطاطه كضريبة للنزول. لكن ما يظهر، أن إنسان المستقبل وفق تداعيات الملحمة العولمية، هو أضل من الأنعام. ومصداق ذلك، أنه خرج من طوره الأنعامي لينزل رتبة من حيوانيته إلى ما دون الشيء، تماماً مثل خضراء الدمن.. لا هو ترابي ولا هو نباتي؛ طالما أن العولمة لا تفتأ تبشر بالكائن القابل لأن يصبح بلا جسد وبلا روح، بل جسد قابل للتحول اللامادي Dématérialisation، كما تدل على ذلك قصة الرجل الذبابة[2].

لكن في تصوري، سوف يظل الصراع قائماً لجهة المناعة التي يحملها هذا الكائن ضد ضحالته الوجودية المتربصة به[3]. فالمقاومة ستظل رهان الكائن، والأنسنة ستغدو خطاباً أكثر أهمية للمستقبل. وفيما يعنيني، فلست من هواة التهويل حتى فيما تبدعه هذه العقول. لأنني أرى أننا لسنا في حجم المستقبل وتحدياته. أنظر بشفقة لهذا المشوار المتعثر للتقدم العلمي نفسه، رغم كل هذه الإنجازات التي دوخت العقول وأبهرتها. وبالتأكيد لا يدهشني أن يكون هذا الكائن الذي أصبح مطارداً في نهاية انقضاء العقد الفاوستي، لينتج ما به يستطيع أن يدمر كوكبه ويجعل الحياة فوقه كارثية. أقول؛ مهلاً، فهذا لا يدهش طالما أن العقل نفسه بدا أكثر عجزاً في أن يصنع طائرة تستطيع التحليق فوق الأرض عشرات المرات في الساعة الواحدة حتى لا أقول الثانية الواحدة، إنه لا يزال في مواجهة جهله وفشله. ولا يزال لم يتخلص من الأمراض الأكثر فتكاً بالنوع أو القضاء على المجاعة في العالم. ما معنى «الطائرة» في زمان غدت العولمة تبشرنا فيه بالإنسان الرقمي.. طالما لا زال إنسان

---

(1) انظر: الكلمة عدد (33).

(2) رواية سينمائية تدور حول إمكانية التحول اللامادي، والانتقال الإشاري من حيز إلى آخر. المأساة حصلت حينما تمّ الانتقال إلى الغرفة الثانية التي اتفق أن وجدت فيها ذبابة، ما جعل إعادة التكوين المادي للجسم يجري بشكل تداخلت فيه المورثات الجينية للذبابة، فكان أن حصلت قصة الرجل الذبابة، الذي فشل في أن يعيد التجربة في وضع أكثر نظافة..

(3) وهذا تحديداً ما يجعل للأمل معنى. ففي ثنايا هذه الإنسانية، تكمن بذرة ممانعة لكل ما هو لا إنساني. فيمكننا القول، بأن الإنسان حتى في تخارجه الأدنى، يظل إنساناً بالقوة لانطوائه على بذرة المقاومة؛ فهو كائن مقاوم من أجل تخارجه الأمثل. إن تعريفنا للإنسان على أساس التخارج النوعي، وحده يجعل الإنسان عصياً على التنميط.

القرن الواحد والعشرين يركب الطائرة على مضض ويعيش أهوال فوبيا الطيران لساعات.. والأمر نفسه في مجال الطب والصيدلة.. إنني أرى البشرية لا تزال في طفولتها.. أقول عفواً كانط؛ إننا لم نخرج من الوصاية.!

لقد ازدهرت علوم المستقبل في الفترات والعقود الماضية.. وأعتقد أن المستقبل لن يكون مناسباً لازدهار علم المستقبليات، إن لم يكن المستقبل نفسه قميناً بتوفير شروط الثورة على ضروب الوصاية التي لا تزال تحقق التخارج الأكثر انحطاطاً للنوع. إن مفهوم المستقبل لكائن في تخارجه النزولي الأدنى، لن يكون له معنى. وإن إنسان المستقبل هو إنسان بلا مستقبل. أي إنسان فاقد لملكة الإحساس بأهمية الإمكان وخطورة المستقبل. إنه كائن يعيش على المعطى، وفي حالة من الخضوع المطلق. كائن يحس بوجوده كجزء من نظام الأشياء ليس إلا.. هو كائن لا يفكر ولا ينتظر ولا يحلم ولا يرى.. إنها لحظة الهروب الكبرى للإنسان؛ إنسان مفرط في إنسانيته - بفتح الفاء وكسر الراء مع التشديد - وليس إنساناً مفرطاً في إنسانيته - بتسكين الفاء -.

- الطريق نحو المستقبل:

لم يعد في وسعنا اليوم، الحديث عن رهانات الممكن داخل حتمية النمذجة التاريخية لتطور حضارة الإنسان. وهذا بالتأكيد لا يعني ارتماء في الضفة الأخرى للوعي، أي الاستقالة من سنن التاريخ ابتغاء المدارات الحزينة. إن التاريخ الخاص للأمم والشعوب يرسم خصوصيته ويستثيرها من داخل ممكنات التاريخ العام، بوصفه مساحة مفتوحة، على فعل المشاركة، في نطاق اتجاهه الذي يتسع للاقتضاء جنباً إلى حتمياته التامة. فالممكن التاريخي يتيحه الاتجاه ذي الصفة الاقتضائية. وهذا التجادل بين الاتجاه والقانون في التاريخ هو ما يتيح تجادلاً ممكناً دائماً بين التاريخ الخاص والتاريخ العام في ضوء من «المشاركة»[1] التي يتيح الوعي التاريخي إمكانية تحققها. هذا الوعي التاريخي التجادلي بين العام والخاص، هو ما يتيح ضرباً من التاريخ في صورته الفعلية المحققة؛ أي التاريخ لأجل - التاريخ لغيره - وليس التاريخ من حيث هو، كماهية معلقة شبحية. هو ما ينقذنا من قمع التاريخ العام ونيهيليته، وانزوائية التاريخ الخاص واستقالته. إن رؤيتنا تقوم على جدل العام والخاص في إطار من رفض إقامة فلسفة التاريخ على وفق عقيدة الثالث

(1) إن مبدأ المشاركة La participation يقضي حسب بروهل بأن يتقاسم البدائي الطبيعة مع حيوان ما يمثل طوطمه الخاص. بحيث يستطيع أن يرى إلى نفسه بوصفه إنساناً وحيواناً في آن واحد. لمزيد من التفصيل أنظر: ادريس هاني: المفارقة والممانقة، ص98. المركز الثقافي العربي ط 1 - 2001 - بيروت.

المرفوع. وبهذا المنظور تحديداً نستطيع خلق جسر تواصلي بين الأمم ليس على أرضية فراديسها المتخيلة بل على أرضية تحققها الفعلي. بل وأكثر من ذلك، أن نحقق نقلة ما هو لا تاريخي إلى التاريخي. ونستطيع أيضاً أن ننقل فعل المشاركة La participation كفعل خاص برسم الاندماج الطبيعي إلى فعل عام برسم الاندماج التاريخي.

بناءً على ما سبق، نستطيع تحقيق الوعي بما يتطلبه منا المستقبل، بوصفه غاية التاريخ في تخارجه الأسمى. فلنا مسؤوليتنا اتجاه مستقبل البشرية كما لنا مهامنا اتجاه مستقبلنا. فالعالم لم يعد شيئاً منفصلاً عنا حتى وإن كنا ننتمي إليه بقليل من الإرادة والاستقلال والفعالية. فحتى تاريخنا الخاص لا ينبغي رسمه خارج سنن التاريخ العام، لأننا إذا لم نراع هذا التجادل، فسوف نكون قد سقطنا في مأزق الصدام بين تاريخنا والتاريخ الكوني، بوصفنا تشخصاً خاصاً له لا بوصفنا استقالة خصوصية عنه. فالتاريخ الخاص هو بالنتيجة كيفية من كيفيات تشخص العام. من هنا نقول، بأن التاريخ الكوني هو ما كان قابلاً للتخصص. وما لا يقبل للتخصص لا يمكن أن يكون كونياً. وهو لا يكون عاماً إلا بعد أتشخصه، أي بعد تحققه في صورته الخاصة. إن الخصوصية مقوم أساسي للكونية. إنهما ليسا متضايفين، بل هما بالأحرى متجادلين. فماهية الكوني تقوم على إمكانية التخصص. إن الوعي بالمستقبل هو فرع للوعي بالزمان. والأمم التي لا تزال تتردد في بناء وعيها بالزمان وبالتاريخ، لن تنجح في تكوين هذا الوعي بالمستقبل. وأعتقد أن تلك هي مشكلة العقل العربي؛ أنه لا يمكنه الوقوع في هذه الازدواجية الانتقائية في معالجة المستقبل في إطار من التغاضي عن معالجة تاريخه. وكما أننا سمحنا للآخر بأن يقرأنا كما يشاء، فيمكننا أن نسمح له أن يقرأ مستقبلنا ويحدّده كما يشاء أيضاً.

لقد أضاع العالم العربي والإسلامي فرصاً كثيرة من أجل الدخول في دورة صناعة المستقبل. فبينما كان الأمر ممكناً في سياق السباق نحو المستقبل ومتاحاً له. فإن إهمالاً لهذا القطاع وما حدث من تراكمات مستقبلية في العالم المتقدم، جعلنا مرة أخرى ندخل في مأزق التبعية بعد أن احتل الآخر خريطة الزمان وأصبح مستقبلنا هو نفسه مستباحاً للمستقبليات الممنوحة أو المملاة. إن المهمة اليوم لتبدو مضاعفة حيث دخولنا إلى دورة صناعة المستقبل، رغم كل الصعوبات التي تكتنفها والتي أصبحت أكثر تعقيداً مما مضى. فالتحدي المطروح اليوم ليس هو التحكم في المستقبل والهيمنة عليه درساً أو تخطيطاً، بل التحدي هو فيما يمكن أن نسميه تنامي «إيديولوجيا» المستقبليات. فالمعطيات التي يوفرها هذا القطاع من الإنتاج المعرفي - في مجتمع المعرفة الذي لم ندخله بعد كعرب - أصبحت تؤدي وظائف إيديولوجية على المستوى الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والعسكري. ونقصد هاهنا بالوظيفة الإيديولوجية، ذلك القدر من التوجيه والتحكم بالعقل المعرفي والسياسي الجمعي القائم على أساس من التزييف للوقائع وإعادة إخراجها أمام

الوعي المحلي والدولي، لغايات غير بريئة. إن المستقبليات اليوم - وهذا نقد موجه للاختصاص نفسه - تقوم على التهويل والتهوين وواحدية الرأي الشخصي - وليس المعالجة الجمعية - وهي في تطرفها هذا، تسعى إلى أن تتحول إلى ديماغوجية تعبوية دهمائية وإيديولوجيا وظيفية في أغلب الأوقات. إن المستقبليات العربية هي ضرب من «الكرونيك» المقنع وهذا ما ستفضحه معطيات مجتمع المعرفة الآخذ في التكوين يوماً بعد يوم!

نقد المستقبليات العربية: د. مهدي المنجرة نموذجاً!

إن أي حديث عن تجربة المستقبليات العربية يستدعي بالضرورة الوقوف عند واحدة من أهم المبادرات العربية في هذا المجال؛ أعني المشروع المستقبلاتي كما دعى له وناضل من أجله، الخبير المغربي والدولي د. مهدي المنجرة. حيث كان وراء تأسيس عدد من الجمعيات والمراكز «المستقبلية» إقليمياً ودولياً. الوقفة التي لا بد منها ونحن نحاول تكوين رؤية نقدية عن مشروع لا نكاد ندرك سر إخفاقاته وتعثراته في مناخ من الاتهامات المتبادلة. وهذا يتطلب منا إبراز أخطاء أصحاب المشاريع «المستقبلية» وسوء إدارة شأنهم، وهو الأمر الذي يتطلب شيئاً من الشجاعة والصراحة في توجيه النقد الذاتي لمشاريعنا، الأمر الذي لا يزال غائباً أو مغيباً. وكأن المستقبليات علم معصوم من الخطأ أو مجالاً مقدساً. وسوف نفتح هنا أفقاً لهذا النوع من النقد، حيث صعوبة الموقف وخطورته تكمن في كونه أول مغامرة في نقد المستقبليات العربية في شخص أبرز دعاتها ومؤسسيها؛ أعني البروفيسور مهدي المنجرة[1]!

إننا لسنا اليوم في حاجة إلى الحديث عن د. مهدي المنجرة وهو الخبير المستقبلي الذي اختار جبهة النضال العالمثالثية بكل ما تعني الكلمة، وهو بلا شك تحمل الكثير من العناء في سبيل الحفاظ على مصداقيته كمناضل ثالثي، إلا أن هنالك الكثير من الآفات التي جعلت كل جهوده لم تحقق النتائج المرجوة، بعدما أصبحت تشكل ايديولوجيا ثوروية جديدة، ذات أبعاد استعراضية لا تخلو من المبالغة. فالمستقبل كما تسعى المستقبليات إلى إبرازه، هو عالم قاتم، طالما أن رؤيتها للحاضر تكاد تكون سوداوية. فالمستقبليات

(1) هذا النقد مهما بلغت حدته، لا يقلل من تقديرنا لمواقف أخرى صادرة عن الباحث نفسه، لا سيما ما يتعلق بمناصرته لقضايا العالم الثالث. غير أننا لاحظنا على مهدي المنجرة عدم تطرقه لموضوع حقوق الإنسان العراقي تحت الهيمنة الصدامية، حتى في اللحظات التي كان فيها هذا الأخير مدعوماً من قبل الدول الغربية. وإذ نسجل عليه هذه الملاحظة، لا يفوتنا أيضاً الإشارة إلى غياب كامل للحديث عن النموذج الصيني، فهل هذا راجع إلى العلاقة الخاصة مع اليابان لا تسمح بالتعرض للنموذج الصيني؟!إن تقديرنا للباحث المستقبلي لا يمنع من النقد بوصفه طريقاً لإزالة اللبس والغموض عن مستقبلياتنا وخياراتها الممكنة.

حينما تصبح تحت رحمة الأرقام، وبدون فلسفة، تتحول إلى ديماغوجية كارثية. إن ما كنت أعيبه على مهدي المنجرة منذ بداية التسعينيات، ومنذ إصداره كتابه القيم «الحرب الحضارية الأولى»، هو ذلك التحشيد الإحصائي الذي ينتهي أحياناً إلى تعزيز وجهات نظر فيها الكثير من التحيز والخروج عن مقتضى موضوعية البحث العلمي المستقبلاتي، وذلك الإغراق في لعبة الألفاظ المملة، نظير: «الذلقراطية» و«اللجنقراطية» وما إليها من عبارات، هي بالأحرى ملهيات تسقط المستقبليات في شكل من الديماغوجية الشعبوية الساخرة، على حساب التحليل العلمي الجاد والهادئ. وسوف أحصر هنا أهم ملاحظاتي على «مستقبليات» مهدي المنجرة في محورين:

1 - مغالطة النموذج التنموي (النمذجة الأصولية في مثال اليابان).

2 - خدعة الحرب الحضارية الأولى (النمذجة الديماغوجية في مثال العراق).

على أن غاية الملاحظات المذكورة، توقفنا على مأزق المستقبليات العربية، بوصفها صنعة تعاني ما يعانيه مجمل الكيان العربي؛ من آفتين: التمامية والديماغوجية. فإلى أي حد يمكننا اعتبار المستقبليات العربية في مأمن من الآفتين المذكورتين؟

- مغالطة النموذج التنموي:

لكي نحمي أمل العالم العربي في التنمية والمستقبل الأفضل، وحماية حلمه من خطر اليأس، فما علينا إلا أن نستند إلى نموذج واقعي قريب، بناءً على قياس الغائب على الشاهد. وقد يصبح الأمر في غاية العبث أن نقيس الغائب على الغائب، ونحمي الحلم بناءً على نموذج حالم. هذا ما نصادفه بصورة مكثفة في الايديولوجيا المستقبلاتية للبروفسور المنجرة، حينما نصب «اليابان» - وهو اليوم رئيس جمعية الصداقة المغربية اليابانية - نموذجاً للتنمية العربية والإسلامية عموماً والمغرب خصوصاً. وهاهنا تكمن المغالطة، لأن المسألة هي أكبر من أن تكون مجرد انبهار بنموذج ينتمي جغرافياً إلى الشرق الأقصى. أي كونها خارج المجال الجيوبولتيكي الغربي. إنه بالتالي يدعو العالم العربي إلى اقتفاء طريق لا يمكن اقتفاؤه إن لم تحظر بالثقل نفسه جملة الشروط التاريخية الجيوبولتيكية التي رافقت الطفرة اليابانية. إنها دعوة إلى المقايسة بين مجالين بينهما افتراق كبير، وإن كان الاشتراك الواحد، أن الإقلاع الاقتصادي الياباني جاء متأخراً عن الغرب. وسوف أوجز هنا أهم عناصر الاختلاف أو بالأحرى مظاهر المغالطة النموذجية المذكورة:

- المغالطة الجغرافية:

على عكس ما هو عليه المجال العربي من حيث سعة المجال ووفرة الموارد الطبيعية، تفتقد اليابان إلى المؤهل الجغرافي الطبيعي، وذلك بسبب كونها دولة مكونة من مجموع

أرخبيلات تفتقر إلى الموارد الطبيعية الضرورية في عملية التصنيع، هذا فضلاً عن محدودية المجال والكثافة السكانية المتعاظمة. إن التركيز على الرأسمال البشري والمهارات العقلية والفنية لليابان، محكوم بإكراهات الجغرافيا. وعليه، ندرك لاموضوعية الايديولوجيا المستقبلاتية كما تبدو من كتابات المنجرة، لما يؤسس مقايساته تلك على أساس الدعوة إلى التخلي عن الثروة النفطية العربية وعدم إعطائها أية أهمية في العملية التنموية. وكأن على العرب أن يتخلوا عن ثروتهم هذه - وهي أكبر احتياطي عالمي للطاقة - والتركيز على المهارات الفكرية والعقلية والفنية الخالصة على غرار اليابانيين، الذين فرضت عليهم الظروف البيئية والجغرافية المفتقرة، هذا النوع من التركيز الآحادي الجانب على المهارات الإنسانية المجردة. نعم، هناك ما هو جدير بالذكر هنا، وهو أن المنجرة إذ يعتبر النفط نقمة وليس نعمة، بالمعنى الذي تفسره الأحداث اليوم، حيث أموال النفط تأتي بسهولة، وحيث أن النفط كرّس نوعاً من العجرفة وأدى إلى حجب المهارات الإنسانية الأخرى.. كل هذا مبرر وصحيح إذا عولج في سياق الفلسفة التنموية الجادة، بعيداً عن ردود الفعل ورسم صورة قاتمة تكفر بالإمكان. ذلك لأن المشكل العربي، هو أعم من أن يكون مشكلة الطفرة النفطية[1].. وعليه، كان يفترض من الخبير المستقبلي أن يتحدث عن نمو خاص، حيث يستحضر كل معطيات وفرادة المجال العربي من أجل إنجاز رؤية مستقبلية موضوعية تأخذ بالحسبان واقع العرب لا واقع غيرهم.

وتستمر المغالطة نفسها في كون اليابان هو البلد الوحيد غير الأوروبي (الغربي)، والبعيد عن الغرب، الذي استطاع أن ينافس الغرب في منطقه الرأسمالي. وربما تناسينا، بأن هذا البلد الذي يبدو في أقصى الشرق في نظر أولئك الذين يتوسطون العالم، هو أقرب نقطة إلى الولايات المتحدة الأمريكية. وربما كان بمنزلة الغرب بالنسبة إلى الولايات المتحدة. ولذا فالتحدي الأمريكي كان دائماً يجري على حدود هذه النقطة من العالم حتى قبل ثورة «الميجي»!

- المغالطة التاريخية:

ليست اليابان دولة ثالثية حتى وإن كان الإقلاع قد تأخر فيها مقارنة بدول غربية أخرى، وفق معايير التنمية والتعاظم الاقتصادي الليبرالي. فهي كانت دولة إمبريالية قوية ومصنعة.

---

(1) مع أنني اختلف تماماً مع تلك الرؤية الاختزالية التي تعلق هزائم العرب على الدول النفطية. حيث كان حظ الدول العربية الأخرى من شروط التنمية أكثر بكثير من هذه الأقطار. والسؤال، ما ذنب هذه الدول في أن يوجد فيها النفط... ومع ذلك فالانهيارات التي أصابت العرب جاءت من الدول العربية غير النفطية.. قال أحدهم ذات مرة، وأحسبه صائباً: الخليج ليس نفطاً فقط!

وقد أظهرت الحرب العالمية الثانية بأن اليابان دخل المعركة مع الحلفاء بقوة كبيرة وأسطول بحري وجوي ضخم، ما كان للحلفاء بقيادة الولايات المتحدة أن يحرزوا انتصارهم على اليابان إلا بفضل أسلحة الدمار الشامل وبواسطة القنبلة الذرية. إن الحديث عن النموذج الياباني بالنسبة للعالم العربي فيه كثير من التجوز. لا ننسى أن اليابان بعد هزيمتها في الحرب العالمية الثانية وانقيادها اللامشروط للإرادة السياسية الأمريكية، منحت امتيازاً خاصاً تعويضاً للتطوير الاقتصادي الذي جاء في السياق نفسه للدعم الأمريكي لأوروبا. كان مشروع مارشال لأجل إعادة بناء الاقتصاد والبنى التحتية الأوروبية التي دمرتها الحرب ثمن الانقياد للهيمنة السياسية والعسكرية الأمريكية على أوروبا الغربية في سياق الإرهاصات الأولى لانطلاق الحرب الباردة.. وكان الدعم الأمريكي لليابان بمثابة «مارشال» مقنع. لم تكن القواعد الأمريكية في أوكيناوا كمراقب للتسلح الياباني فحسب، بل لقد كانت من الناحية الأخرى ضماناً لحماية السياسة الاقتصادية الجديدة لليابان. وقد ترافق ذلك مع اندلاع الحرب الباردة، الأمر الذي يفسر اتساع رقعة «المارشال» الآسيوي الجديد، وخلق جيوب أخرى من الاقتصادات الصاعدة - النمور الآسيوية - لمقاومة النموذج السوفياتي والحد من توسعه شرقاً. هناك أصبح الاقتصاد والتنمية ثمناً للاستقلال السياسي وإرادة الأمم. لقد باعت هذه البلدان استقلالها وإرادتها السياسية التي تعبر عن روح شعوبها. وكانت بمثابة أكياس رمل من الاقتصادات المفرقعة، لكنها ذات بنى هشة، قائمة على المضاربات المالية التي تقي النموذج النيوليبرالي الأمريكي من خطر السقوط، ومن خطر تدفق المد الأحمر على الجبهة الشرقية[1] وقد كان يتعين على المستقبليات العربية أن لا تهمل هذا الجانب من الملابسات في مقايستها، لاسيما وأن الحديث عن إرادة أمريكية لتطوير اقتصادات جنوب شرق آسيا، لا يعني استهانة بالإرادة السياسية أو العقل السياسي لشعوب هذه المنطقة. بل إننا نتحدث عن رفع حالة الاستثناء عن التنمية في الهوامش والأطراف. إن أهم شرط في الإقلاع الاقتصادي،

---

(1) لجورج سورس كبير المضاربين ومسبب الأزمة المالية في بلدان جنوب شرق آسيا سنة 1997، كلمة في غاية الصدق.. فهو حتى الآن أكبر مضارب أمريكي يمارس نشاطه بوعي وصراحة. قال: «إن انهيار السوق العالمية سيكون حدثاً مؤلماً يسفر عن نتائج يتعذر تصورها، ومع ذلك أجد أن تصور هذا الانهيار أيسر من تصور استمرار النظام الراهن». وهو ما يؤكد على فضيحة الأزمة المالية في بلدان جنوب شرق آسيا نفسها، حيث استطاع مضارب واحد أن ينهي قصة هذه الاقتصاديات. ولعله كان صادقاً لما عنون لأحد كتبه: the Alchemy of finance.

انظر: جون جريي: **الفجر الكاذب** ص 7، ط 1- 2000، مكتبه الشروق- القاهرة- كوالا لومبور- جاكرتا. ت: أحمد فؤاد بلبع.

هو رفع الحصار عن التنمة. وما حدث بالنسبة لهذه المناطق، هو رفع الحصار، وفرض الاستثناء في سياسة البنك الدولي وصندوق النقد الدولي على مستوى الدعم وإعادة الجدولة، وأيضاً - وهذا هو الأهم - الدعم الأمريكي على صعيد الاستثمارات الضخمة وفتح الأسواق. ولذلك كانت اقتصادات تلك البلدان تحت رحمة المناورات المالية والتجارية الأمريكية. أما بالنسبة لليابان، وهي ذات وضع خاص، فإنها دولة تنموية عظمى، لم تكن صنيعة المناورة المالية أو التجارية الأمريكية على غرار اقتصادات جنوب شرق آسيا الشبيهة بوجبات همبرغر السريعة الظهور والمهددة بسرعة الإنهيار. بل لقد استغلت اليابان الوضع الاستثنائي الذي أفرزته نتائج الحرب العالمية الثانية لتحقق تفوقها الاقتصادي بامتياز.

إن الدعوة - التي تبناها ودعى إليها المنجرة - لاقتفاء مثال اليابان، تحجب الشروط والملابسات التاريخية الاستثنائية التي أوصلت اليابان إلى ما هي عليه. فكيف بمجالنا المحكوم بسياسات تخلفية من قبل صندوق النقد الدولي والبنك الدولي وثقل الديون والحصار السياسي والاقتصادي والثقافي.. وقد أظهر تقرير التنمية البشرية العربية لعام 2002 بأن العالم العربي بكل أقطاره لا يكاد يبلغ الانتاج القومي لدولة أقل حظاً في مستوى التصنيع الغربي، ألا وهي إسبانيا. إذا كان الحصار المفروض علينا يكاد يطال حتى أهم منتوج عالمي، أي الطاقة، فكيف سيسمح لنا بالمناورة. علماً أن دولاً عربية لا تنتج الطاقة، ورغم كل ديبلوماسيتها الهادئة لم تستطع أن تخرج من حدود الاستثناء المفروض على عموم تنمية الجنوبية.

إن عقد مقايسة بيننا وبين اليابان كما تدعو إليه الأيديولوجيا المستقبلاتية للبروفسور المنجرة، تجعل من المستقبليات نفسها أسطورة تبتني على المغالطة. وعليه، كان أحرى أن تعقد مقايسة موضوعية بين اليابان وإسرائيل إلى حد ما وليس بين اليابان والعرب. وذلك ما سأبيّنه باقتضاب:

يتحدد المشترك الجغرافي في موقع اليابان ووضعه الأرخبيلي الضيق وفقره من الموارد الطبيعية، ما يجعله شبيهاً بالمجال الذي تحتله إسرائيل من الناحية الجغرافية.

- المشترك التاريخي يتجلى في كون اليابان ما قبل الحرب العالمية الثانية، هي دولة إمبريالية استعمارية توسعية، مثل إسرائيل.

- المشترك السياسي، يتجلى في كون اليابان ما بعد الحرب هي ليست حليفاً استراتيجياً للولايات المتحدة الأمريكية فحسب، كما هي إسرائيل، بل هي درع أمريكي محكوم بالإدارة السياسية الأمريكية.

- المشترك الأيديولوجي، ويتجلى في كون اليابان - دولة مهما قيل عن تشبثها بهويتها - هي دولة ليبرالية رأسمالية مؤمركة كما هو الوضع في إسرائيل.

والملاحظ للسياسية الاقتصادية للاحتلال الاسرائيلي يكتشف وجه الشبه بين النموذجين. فلقد لعبت اليابان إبان الحرب الباردة دوراً مركزياً في اقتصادات جنوب شرق آسيا. أي الدور المركزي الذي عبّر عنه طموح «بيريز» نفسه لاقتصاد اسرائيلي مركزي في سياق مشروع الشرق أوسطية.

ومن هناك أريد أن أخلص إلى أن مثل هذه المقايسة المغلوطة، تخفي إمكانيات أخرى للمقايسة. وفي تقديري أن الصين هي النموذج الممكن حتى الآن للعالم العربي، أعني من الناحية الإنمائية، بوصفها تشترك مع المجال العربي في جملة من النقاط، يمكننا ذكر أهمها في الآتي[1]:

1 - نظراً لكونها - أي الصين - بلداً زراعياً تقليدياً يتمتع بجغرافيا واسعة وقاعدة بشرية كبيرة وموارد طبيعية مهمة، ما يجعله شبيهاً إلى حد ما بالجغرافيا العربية.

2 - نظراً للتاريخ المماثل. أعني أن الصين والعالم العربي خضعا معاً للاستعمار.

3 - لكونهما معاً يشتركان في طبيعة وجودهما في نطاق حالة الاستثناء المفروضة من قبل الشمال على تنمية الجنوب واشتداد الرقابة على تقدمهما. إن تنميتهما لا مجال لنهوضها إلا على حدّ أقصى من المناورة..

4 - لأنهما معاً لم يتمتعا بمارشال أمريكي على غرار أوروبا أو رفع حالة الاستثناء كما هو حال اليابان والنحور الآسيوية وإسرائيل. وأن السياسة الغربية تجري في اتجاه تخلفهما لا في الاتجاه المعاكس، أعني باتجاه تنميتهما، أو حماية نموهما.

5 - لأنهما في منطقة التهديد الاستراتيجي الغربي وعلى لائحة الدولة المحاصرة اقتصادياً، بل والمصادمة حضارياً، حيث الصين الكونفيشوسية، في تقرير الخبير الأمريكي صامويل هينتغتون، من الحضارات المصادمة للحضارة الغربية. شأنها في ذلك شأن الحضارة العربية والإسلامية وربما جرى الحديث هنا عن تحالف ممكن بين الإسلام والكونفوشية كجبهة مصادقة للحضارة الغربية[2].

إن ما ينتظر العالم العربي، هو أن يكدح تنموياً على غرار الصين، وليس أمامه إلا ذلك، طالما أن ما لا تستحضره مستقبليات المنجرة، هو التهديد الاستراتيجي الاسرائيلي للتنمية

---

(1) لنضع بعين الاعتبار، أننا نتحدث في إطار الممكن والنموذج الأكثر واقعية، ولا نتحدث عن النموذج الأمثل أو النموذج الأخير. إن الصين حققت ما حققته باستقلال... واليابان حققت ما حققته بثمن باهظ. حقق الصين مؤخراً أعلى معدل نمو في العالم، وهي الدولة المليارية التي تكدح لإنماء بلدها الذي يئن تحت الحصار. إن الصين بهذا المعنى، كادح تنموي نموذجي، ومن هنا أهميتها!

(2) لا أدري ما السبب الذي يجعل الكثير من المحللين يتحدثون عن الصين الكونفوشية وليس الصين الطاوية.

العربية، قبل أي معطى آخر. نعم، أتفق مع المنجرة على أن العالم العربي يمكنه أن يكون على غرار اليابان إذا سلك طريقها ولكن بشروط كارثية سوف نتبينها تحت العنوان التالي:

مأزق نموذج أم فضيحة نموذجية

لقد عوّدنا الخبير المستقبلاتي على مستوى من الفرجة وإيقاع من التحريض لا هوادة فيه ضد السياسات التنموية والحكومات العربية كافة - باستثناء، طبعاً، عراق صدام حسين - مع سبق الإصرار والترصد. وسوف نفاجأ في الفترة الأخيرة حيث سيخف الإحساس بالمؤامرة حينما بعث المنجرة برسالة عتاب من معجب بالنموذج الياباني إلى الحكومة اليابانية، معاتباً إياها على قرار إرسال قوات عسكرية إلى العراق. لقد اعتبر خبير المستقبليات ذلك مجرد عتاب. وبأن لا يفهم ذلك على أنه تدخل في الشؤون الداخلية لليابان. ربما هذه المرة الأولى التي أرى فيها مهدي المنجرة واقعياً وبروتوكولياً. هذا الغزل للنموذج وذاك الموقف المزدوج (لعن العالم بأسره وطلب ود اليابان) هما أمارة على انزياح وقعت فيه ولا تزال، المستقبليات العربية.. فأن تبعث دولة أوروبية بجيوشها إلى العراق، هو استعمار سافر للعراق، أما أن تبعث اليابان بجيوشها إلى العراق، فهو أمر لا يتطلب أكثر من عتاب أخوي ولا يستحق أن يوصف بالمؤامرة[1]. لقد انحازت المستقبليات العربية وخرجت عن موضوعيتها. حيث اعتبرت غزو العراق قبل أكثر من عقد من الزمن لدولة عربية شقيقة أمراً مبرراً، وربما نظرت إليه في سياق الحرب الحضارية الأولى. بينما غزو الأجنبي لعراق أنهكته المغامرات العسكرية وأنهكته الدكتاتورية والمقابر الجماعية بما عزز فيه القابلية للاستعمار، يعدّ استعماراً غاشماً. لكن المفارقة تبرز بشكل يدعو للدهشة، حينما يرفض المنجرة أن تكون الأحداث التي ألمّت بالعراق اليوم، هي فرصة لتحرر الشعب العراقي وتقدمه إن أحسن تدبيره شأن عراق المستقبل. فغزو الولايات المتحدة للعراق هو نهاية لمستقبل هذا البلد. لكن خبير المستقبليات لم يكد يرسم صورة مقارنة بين غزو العراق وغزو اليابان. فالفرصة التي سنحت للثانية هي نفسها الفرصة التي سنحت للأولى. فلم تمنح المستقبليات إمكانية أو فرصة لكي يستغل العراق محنته في سبيل بناء عراق حر ومتقدم على غرار اليابان، مستغلاً كل الأوضاع والتوازنات الإقليمية والدولية. ومناوراً بما فيه الكفاية لتحقيق مطلبه النهضوي والمستقبلي.

---

(1) نذكر بأن د. مهدي المنجرة، هو رئيس جمعية الصداقة المغربية - اليابانية، وذلك كافٍ لتفهم موقفه. لكن ما فوجئ به كافة المغاربة، هو غياب الموقف الصارخ للمناضل المستقبلي، ضد القرار الياباني الأخير، مع أنه يدرك تمام الإدراك بأن اليابان مسلوبة القرار السياسي. لقد نسي الخبير المستقبلي، أننا أمام نموذج لدولة فريدة ولسنا أمام فرادة دولة نموذجية!

لقد ركّزت مستقبليات المنجرة على أهمية المعلومات ومجتمع المعرفة. ولم يكن في ذلك أي جديد آخر لم يطرحه ألفين توفلر في سبعينات القرن المنصرم[1]. ولاشك أن تركيز خبراء الولايات المتحدة والغرب عموماً على الرأسمال المعرفي يأتي في سياق تطور موضوعي في مجتمع حقّق دولة القانون والحريات. وكان على المستقبليات العربية أن لا تصدمنا بأرقام مهولة في مجال تنمية المعلومات، حيث هي أرقام متاحة لأبسط الصحفيين في المجتمع الغربي، بل كان عليها أن تذكرنا بأن الرأسمال الحقيقي اليوم بالنسبة للمجتمع العربي هو «الحرية». وفي تركيز مستقبليات مهدي المنجرة على المتاحف التاريخية العراقية وسكوتها عن المقابر الجماعية «البشرية»، فضيحة كبرى! ربما نحن اليوم أمام وضع عراقي أشبه ما يكون بوضع اليابان عشية الحرب العالمية الثانية. وإذا تفادينا الحديث عن النموذج الياباني من ناحية الأرقام والنتائج كما تفعل مستقبليات المنجرة واستحضرنا الملابسات التي رافقت الانقياد الياباني للإرادة السياسية الأمريكية، سوف يكون من المنطقي على العراق اليوم، إن كان يريد اقتفاء النموذج الياباني كما دعى إلى ذلك المنجرة، أن يناور ويتنازل بما فيه الكفاية ويسمح للولايات المتحدة أن تفرض وصايتها وتكتب دستوره. على العراق إذن وفق هذه المستقبليات أن يرضخ مثلما رضخت اليابان. وفي مثال العراق، كلنا يدرك ما هو المطلوب وأي رضوخ يجب أن يكون. إن ما يتيح للعراق طفرة مستقبلية تنموية هو مدى اعترافه بإسرائيل. وحسب منطق الاستسلام الياباني، على العراق أن يتخلى حتى عن تلك المطالب التي يتشبث بها أعضاء مجلس الحكم. أجل، هناك ثلاثة شروط قد تجعل من العراق يابانًا عربيًا وهي ثلاثة لا رابع لها:

1 - تطبيع لا مشروط مع إسرائيل والدخول في عقد الشرق أوسطية

2 - دستور عراقي تكتبه الولايات المتحدة

3 - قواعد أمريكية على أرض العراق

طبعا، إن مستقبليات المنجرة سترفض ذلك، وهذا في حدّ ذاته مفارقة، لأنه يرفض للعراق الشروط نفسها التي دعمت الإقلاع الياباني - النموذج.

الحرب الحضارية.. وأكذوبة الانبعاث العلمي:

جاء كتاب الحرب الحضارية الأولى للخبير الدولي والمستقبلاتي بمثابة قراءة في أزمة الصراع العربي مع الغرب، بعد إعلان الرئيس العراقي المخلوع عن انسحابه من الكويت،

---

(1) يتحدث توفلر عن مجتمع المعرفة في مجتمع اكتملت أركان التقدم الاجتماعي وترسخت قواعد التحرر فيه.. بينما يدعو المنجرة إلى مجتمع المعرفة في مجتمع غارق في الأمية ومسلوب الحقوق والحريات. هل هي سياسة التعجيز أم آفة المقايسة مع الفارق!

وبعد أن تكبّد الجيش العراقي خسائر فادحة في عملية الانسحاب تلك. وعلى الرغم من أن الكتاب هو عبارة عن مداخلات وحوارات متفرقة ومليئة بالأفكار والنكات والإحصائيات الدقيقة، إلا أن غاية هذا المطبوع، هو التركيز على المسألة العراقية بوصفها الوجه الأبرز لتلك الحرب الحضارية بيننا وبين الغرب. ولقد ساهمت مستقبليات المنجرة في تلك الحملة التهويلية التي صورت العراق كبلد للتقدم والازدهار العلمي والقوة العسكرية، حتى بات في ذهن الرأي العام العربي، لا سيما في الغرب، بأن هذا البلد هو نموذج في حد ذاته، يصلح لأن يكون قدوة لباقي نظرائه في العالم العربي. حدث هذا بعد أن أسفرت الأزمة عن أننا كنا أمام خدعة ذات وجهين. الوجه الأول: أننا أمام حرب حضارية يتزعمها العراق نيابة عن الأمة وتعبيراً عن روح الشعب العربي. والثانية: بأننا أمام نموذج تنموي جاد على قدر من الأهمية. وأما ما يتعلق بالوجه الثاني، فلقد أظهرت تداعيات الأحداث، أننا أمام صورة مغشوشة تخفي حقيقة كيان منهك، ليس فقط بسبب الحصار «المزدوج» واللاإنساني المفروض على المجتمع العراقي، بل أمام كيان لم يشهد تنمية حقيقية كما تدل على ذلك أريافه وجيوب الفقر وأكواخ الطين البدائية التي تطوق بغداد، قبل أن نتحدث عن مناطق مثل «الهور» التي تنقلنا إلى خارج التاريخ الحديث. وبينما كانت مستقبليات المنجرة تتحدث عن العراق الذي استطاع رفع ميزانية البحث العلمي بمعدل درجة أو نصف درجة، فقد كان هذا الاختزال أشبه ما يكون بخدعة إحصائية. لأن الخبير المستقبلي لم يوضح، إن كان ذلك ينفق على التسلح وصناعة السلاح الكيماوي أم أنه يصرف على البحث العلمي المدني.. لم يتطرق خبير المستقبليات إلى كون العراق العظيم الذي رفع من ميزانية البحث العلمي في مجال الأسلحة الكيماوية والجرثومية لم يكن يتوفر على مصنع للدواء؛ وهو ما كان متاحاً لأقل الدول العربية حظاً في التنمية[1]. لم يتطرق خبير المستقبليات إلى ذلك الارتفاع المهول في ميزان الإنفاق على مشاريع عبثية والنهب اللامحدود لميزانية الدولة العراقية من قبل الرئيس وحاشيته.. لم يتطرق الخبير المستقبلي إلى أهمية الديمقراطية وحقوق الإنسان في العراق كشرط بديهي للتنمية والنهضة. وقد كشفت الأحداث بأن الدولة العربية النموذجية التي روّج لها الخبير المستقبلي العربي، كانت بلداً لقمع الحريات والمقابر الجماعية والتخلف السياسي.. وفي إهمال مستقبليات

(1) ولعلها مفارقة أن يكون ابن لادن أكثر تدبيراً من الناحية المدنية، فهو بخلاف صدام الذي بنى مصانع إنتاج الأسلحة الكيماوية ولاجرثومية دون أن يفكّر في بناء مصنع واحد للدواء في العراق، كان ابن لادن قد ساهم في مصنع للأدوية في السودان قبل أن تقصفه الولايات المتحدة الأمريكية. وكان يفترض بالخبير المستقبلي أن يشرح تلك المفارقة التي جعلت السودان أكفأ من عراق التفوق العلمي في مجال صناعة الدواء!؟؟

المنجرة لهذا الجانب واعتباره أمراً ثانوياً، تعيّن أن تعتبر المستقبليات الأخيرة ضمن خانة الايديولوجيات اللاإنسانية[1].

وحينما كان خبير المستقبليات يسبّ العالم وجميع الزعماء العرب - حتى أنه استشكل عليهم ذات مرة، بأن لا أحد امتلك الجرأة لمقاضاته - لم يتحدث لحظة واحدة عن النهج الدموي للنظام العراقي المخلوع، بل لقد اتضح بأنه وقف موقفاً مدافعاً ومبرراً للغزو العراقي للكويت. وربما بدا هذا الغزو في نظر الخبير المستقبلاتي، وكأنه فصل من فصول هذه الحرب الحضارية الأولى. لقد كانت بحق قراءة مستقبلية مغشوشة، أضرّت بموضوعية البحث العلمي، وجعلت «مستقبلياتنا» أشبه ما تكون بحالة من «التهريج» السياسوي. وهذا ما يتعلق بمسؤولية المشرفين على حقل المستقبليات في تأخر هذا العلم في البلاد العربية. وذلك ما أسميه بالارتداد المخيب للآمال، من المستقبليات كعلم إلى المستقبليات كإيديولوجيا. وسوف يشهد التاريخ، على أن المستقبليات العربية وفق النموذج المذكور، ساهمت بقوة في خداع الرأي العام المحلي، ومارست التزييف والتسطيح للحقائق، ومجّدت الطغيان وتنكرت للإنسان العربي واستغفلت العقول. وفي انتظار مستقبليات محلية وعربية جادة، يتعين علينا ممارسة نقدية جادة لمأزقها. وهو المأزق الذي يتمثل اليوم في ازدواجية المعايير والتوريط والتحريض والتخندق السياسي والإيديولوجي والدهمائية. فالخبير المستقبلي حوّل الخطاب المستقبلي إلى خطاب ديماغوجي لتهييج الشارع. وذلك عبر خدعة النموذج المغشوش وتحشيد الأرقام في أقيسة مغالطة. وبقدر ما نعى الخبير المستقبلاتي على المجتمع العربي «الأمية» المستفحلة، إلا أنه استغلها أيما استغلال، في ممارسة التجهيل والخداع بواسطة النموذج التنموي وممارسة التدليج. إن «الأمية» هذه الآفة التخلفية هي الرأسمال الرمزي لانحطاط مستقبلياتنا، وعنصر مساهم في استفحال التهريج باسم المستقبل! إن الحديث عن مستقبل «المستقبليات» نفسها أمر ملح اليوم. وسوف تكشف الفترات القادمة عن مزيد من الفضائح في المستقبليات العربية، لا سيما تلك القائمة منها على الديماغوجية وتحشيد الأرقام لإخفاء بؤس المحتوى التحليلي والنظري لمستقبليات شخصانية لا تقوم على جهد الفرق العلمية والتخصصية، باعتبار المستقبليات هي أم العلوم قاطبة. وهذا التدهور المستقبلي للمستقبليات العربية راجع لسببين:

---

(1) وطبيعي جداً أن يعتبره أمراً ثانوياً. لأن الخبير المستقبلاتي الثائر والأكثر غيرة على عراق المقابر الجماعية، لو كان عراقياً لما امتلك الجرأة في الحديث؛ هذا إن سمحت له ماكنة القمع أن يكون له وجود طويل وملحمة من التحريض كتلك التي يتمتع بها الخبير المستقبلاتي كامتياز لا يشاركه فيه أحد!

الأول: وكما أثبتنا سابقاً، لأنها فاجأت الرأي العام بنتائج توقعاتها ونتائجها الخاطئة والتوريطية[1].

الثاني: لأن التطور الذي يشهده مجتمع المعرفة والذي وصلتنا منه بعض المعطيات، كسرت ذلك الاحتكار القائم، والذي قامت باسمه المستقبليات العربية المذكورة. إن المعلومات متاحة اليوم لأبسط الصحفيين ويمكن التعامل معها مباشرة. فإذا كان المنجرة مثلاً، هو أول مغربي درس في الولايات المتحدة وأتقن اللغة الإنجليزية وكتب بها مقالاته ومن أوائل من تعامل مع جهاز الكمبيوتر في أبحاثه، فإن هذا الامتياز أصبح متاحاً للجميع. إن المستقبليات الديماغوجية لا يمكنها أن تنتعش في مجتمعات تعاني من الحصار وضيق هامش الحريات. وقد كان الخبير المستقبلي يقول كل شيء، في زمن لم يكن عندنا من يجرؤ على الكلام. لنكن أحراراً جميعاً، وحينها يمكننا الحديث عن أي مستقبليات يجب أن تقوم عندنا. إن مستقبلياتنا العربية سوف يتبناها جيل جديد، وسوف تصبح مستقبلياتنا الديماغوجية جزءاً من تراث محنتنا. هذه المستقبليات التي فرضت وصاية نموذج تنموي مغشوش على العرب، وأيضاً المستقبليات التي جعلت أسوأ النماذج العربية - أعني عراق - صدام حسين، مثالاً لنهضة عربية فاضلة!؟؟

ما بعد النموذج.. أو نقد أصل النّمذجة

علينا أن نتساءل عن الأسس المنطقية لفعل النمذجة. أي متى يصبح مجتمع ما نموذجياً بالنسبة إلى مجتمع آخر في طور النمو. إذا كان مجرد التقدم يعطي المصداقية النموذجية لأي كيان آخر، فسنكون أمام حالة من الفوضى، حيث كل مجتمع متقدم سيجد نفسه بالضرورة نموذجاً بالفعل للمجتمعات المتخلفة. وهنا لن يبقى للنموذج الياباني أي مبرر في مستقبليات مهدي المنجرة، لأنه هو نفسه تغذّى على النموذج الرأسمالي الغربي مباشرة. وعلى ذلك نقول، لما لا يكون الغرب نفسه نموذجاً مباشراً للمجتمع العربي! ولما لا نقف عند تلك الشروط التي تتيح لأي مجتمع حق «الانمذاج». أقصد هنا، أن يصبح مجتمع ما نموذجاً لغيره. ولعل أهم ذلك الشرط هو شمولية المنظور للنموذج نفسه. فأن يكون مجتمع ما نموذجياً لغيره، هذا يعني أن يكون نموذجاً من كل الجهات. وهنا يتعين على المستقبلي أن لا يحصر الحديث في النتائج التي توصل إليها المجتمع النموذجي، بل يتعين ذكر الملابسات والشروط التي أتاحت لذلك المجتمع إمكانية الانطلاق في اتجاه تلك النتائج. فهل يا ترى النموذج الياباني هو نموذجي من كل الجهات بالنسبة للمجتمعات العربية والإسلامية!

---

(1) وقد تفقد المستقبليات مصداقيتها أمام الرأي العام، وربما سيصبح أهون على الناس تصديق الكهنة من آن تصدق خبراء المستقبل الايديولوجيين.

ويتعين على المستقبلي أن يأخذ بتعددية النماذج. أعني بذلك، إجراء نوع من سبر العلة بتعبير الفقهاء للوقوف عند مناطات النماذج المتعددة، ليعرف ما هو حقيق بالتمثل، وما هو جدير بـ «الانمذاج». وبهذا المعنى يصبح كل الكيانات المتقدمة نموذجية. إن الوقوع في فخ النماذج المحصورة، هو دعوة صريحة للتقليد. ولا قيام للإبداع إلا بنهج سياسة «انمذاجية» تأخذ بالكل من حيث دينامياته لا بالكل من حيث نتائجه. وإذا أضفنا شمولية النموذج من حيث استحضار ملابساته وسبر مناطاته والقبض على ما هو انمذاجي في النموذج، مع الأخذ بتعدد النماذج، فإن ما تبقى هو التركيز على العقل العربي وإمكانيته في استدماج هذه النماذج وإعادة إنتاجها وفق رؤية إبداعية تجعل للعرب الحق في الانمذاج. أي أن يبدعوا نموذجهم من تحت أنقاض هذا الإحباط. وهذا الحق ليس ترفاً في السياسة التنموية، بل هو الطريق الأخصر لرفع الوصاية والمناورة ضمن إمكانيات متاحة. إن النموذج لا يتنزل على الأمم، تنزيلاً محكماً. بل النموذج هو ما تصنعه الأمم. فالنموذج الياباني أصبح نموذجاً، بعد أن أبدع وأعاد إنتاج النموذج الغربي. فلا إمكان للانمذاج إلا بإعادة إنتاج نموذج آخر واستدماجه وتحقيق قدر من التجاوز لنموذجه. فالنموذج هو ما نستأنس به وما نتجاوزه في آن واحد. إذن، يمكننا تلخيص فلسفة النموذج في ثلاثة مفاهيم يتعين على المستقبليات العربية استحضارها في مسار اهتماماتها وتحاليلها ومعالجاتها:

1 - شمولية النموذج، ومقتضاه النظر في الشروط التأسيسة لا في النتائج..

2 - تعدد النماذج وسياسة الانمذاج، ومقتضاه أننا نحن من له الحق في تشخيص النموذج المتوخى لا أن يفرض نفسه علينا في إطار من البروباغوندا التي تقوم بها اليابان هذه الأيام.

3 - الاستئناس والتجاوز للنموذج، مقتضاه الإبداع أو إعادة الإنتاج.

- أخيراً وليس آخراً

نقول: إن هناك ما يميّز المحلل السياسي عن المحلل المستقبلي - وهذا ما يعرفه المستقبليون ويسعون للالتزام به - أعني أن المحلل المستقبلي يدرس الظاهرة السياسية في ترابطها الكلي مع الظواهر الاجتماعية الأخرى وبرسم الصيرورة التاريخية. إن المستقبلي الحقيقي هو ذلك الذي يقفز على الأحداث ليقبض على الخيط الرفيع خلف التعقيدات اليومية أو انسياب الوقائع.. إنه يضرب حسابات لمكر التاريخ. إن المستقبلي الحقيقي هو فيلسوف تاريخ. ولذا فإن أدواته يتعين أن تتكاثف بشكل يجعل ما يستقرئه المستقبلي يسمو بعمق التحليل عن الفكر اليومي وعن القراءات السياسية التي ينتجها سياسيون أو صحفيون يفتقرون إلى الرؤية الاستراتيجية وإلى استيعاب الظواهر السياسية بوصفها عنصراً ضمن نسق يتألف من مجموع ظواهر اجتماعية أخرى، مهما بدت هذه الأخيرة - أي الظاهرة

السياسية - أكثر بروزاً وديناميةً. إن التحليل المستقبلاتي ليس مجالاً للموضوعية أو البرهان. ربما كان بعض الفلاسفة المتقدمين يتحدثون عنه بوصفه إمكاناً محضاً لما تحدثوا عن إحدى أقسام الممكن بتعبير «الإمكان الاستقبالي». وهو من أبعد ضروب الإمكان الذي جرى حولها نقاش واسع. وكل ما كان في حيز الإمكان، هو خارج عن سيطرة البرهان. فعملية حبك وتخيل السيناريوهات أحياناً تأخذ بعداً وظيفياً يسعى أصحابه إلى التأثير على المستقبل وتوجيهه، لا من أجل تحليله وفهمه. وهنا نكون أمام ضرب من النبوءة المغشوشة والتوقعات التي تراهن على هذا النوع من «الأثر الاوديبي» على حد وصف كارل بوبر؛ التأثير على مجرى الواقعة المستقبلية. إنه ليس توقعاً، بل ضرب من صناعة المستقبل وتعبئة المستقبل. علينا أن لا ننسى أهمية العامل السياسي في موضوع الدراسات المستقبلية. لقد كانت ولازالت حالة اللااستقرار في مقدمة الأسباب التي تعيق قيام مستقبليات حقيقية وجادة في المجال العربي. فهي علم لا يقوم وما ينبغي له إلا في ظل الاستقرار السياسي، وحد أدنى من الديمقراطية. فالمستبدون - وهذا درس تاريخي - يثقون في العرافات والمنجمين الشخصيين أكثر من إيمانهم بضرورة علم يبحث في المستقبل. وذلك كله للاعتبارات التالية:

- لا يسمح الاستبداد في مجتمع غير مستقر سياسياً، بقيام علم منفلت عن الرقابة أو باحث في الإمكان - كالمستقبليات -. لأن بنية العقل السياسي للاستبداد تقوم على أساس **الواجب لا الممكن!**

- لا يسمح الوضع الاستبدادي بعلم تفرض نتائجه إحداث تغييرات حقيقية.

- لا يسمح الوضع الاستبدادي بعلم لا يدخل بيت الطاعة كما هو حال الشعراء المدّاحين. أي أن يكون علم المستقبليات هو علم للكذب المستقبلي أو الافتراء على المستقبل لا توقعه، واستعجاله وتأويله قبل اكتمال المعطيات لصالح جهة أو فئة ما، أو جعل المستقبل في خدمة الاستبداد: وعليه ستصبح محنة المستقبليات العربية مضاعفة، حيث إضافة إلى الوصاية الامبريالية على زمننا المحلي المهدور، هناك وصاية الاستبداد المحلي على نفس الزمان. وهذا ما يجعل زماننا العربي - وتاريخنا ومستقبلنا جزءان لا يتجزآن منه مثل حاضرنا - زماناً ممزقاً ومحتلاً. وسيكون الحديث عن مستقبل عربي حر وموضوعي، هو ضرب من المقاومة لتحرير الزمان كما كتب علينا مقاومة الاحتلال لتحرير المكان.

التغيير والتحكم بالتحولات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في مجالنا العربي، يأتي من فوق، ومن دون دراسة. بل هو أمر يستند إلى المزاج. مثالنا على ذلك، العراق في عهد النظام السابق. لقد كان صدام يملك كل مقدرات العراق. وأي عاقل يتصور

إمكانية قيام علم للمستقبل في بلد اختزل فيه العراق ومستقبله لمزاج شخصي. وقد رأينا أن من كان يفكر بمفرده في مصير العراق، كيف جعل العراق في نهاية المطاف بلداً محتلاً، وعاد به إلى العصر الحجري. وهذا هو منطق الاستبداد حيث لا رؤية للمستقبل سوى رؤية المستبد نفسه. حالة فرعونية: ﴿مَآ أُرِيكُمْ إِلَّا مَآ أَرَىٰ﴾[1]. مثال العراق ومثال تقرير التنمية البشرية العربية لهذا العام والذي قبله.. جديران بأن يدفعا العالم العربي إلى نهج مستقبلي مختلف في أفق مستقبليات أكثر جدية وعلمية وانطلاقاً.. لنحاول أن نكون مستقبليين إن كنا حقاً جادين في حلمنا بمستقبل أفضل!

المستقبل بين أحلام الإنسان ومآزقه

العولمة وما بعدها

العولمة كنص مفتوح..

إنه سؤال يلخص قصة هذا النص المفتوح، لعولمة متعددة الأبعاد، أوبالفعل ذلك الشأن اليومي الذي يواجهه الأفراد والجماعات، كما لو كان حدثاً نازلاً من السماء كما يقول جاك نيكونوف. بل الأخطر من كل ذلك، أنها مراوغة. تلك إذن حقيقتها. من هنا لا غرابة في هذا التناسل المستمر للتظاهرات الدولية والمحلية، تبشيراً بالعولمة وطلباً لتسريع إجراءات تحرير التجارة الدولية. يتساءلون، لماذا هي تظاهرات تحت رعاية الهيئات الدولية، وهو ما يجعلها مفارقة واضحة للعيان، فذلك لسبب بسيط؛ هو أن العولمة لا تملك قاعدة سوسيولوجية واسعة ولا امتداداً جماهيرياً. لذا فهي تتوسل بالهيئات الدولية التقليدية. فالأمم المتحدة تملك القرار السياسي من خلال الجمعية العامة كما تملك القرار الأمني من خلال مجلس الأمن، كما تملك القرار الثقافي من خلال اليونسكو. أما صندوق النقد الدولي والبنك الدولي، ومنظمة التجارة الدولية، فهم يملكون القرارين الاقتصادي والتجاري. ثمة إشارة تتعلق بما يتعين أن تكون عليه المرحلة القادمة: أن تتحول هذه الهيئات الدولية إلى بؤر حقيقية لدعم مسارات الليبرالية الجديدة. فمن هيئة أممية أشخاصها الدول إلى هيئة عالمية أشخاصها شركات دولية عابرة للحدود. لا ننسى أن الأمم المتحدة ناصرت القضايا التي لا يطالها الفيتو الأمريكي. كما أن البنك الدولي تيرمومتير الاقتصاد الغربي، كلنا يعرف تفاصيل بروتن وودز، وكيف نجح صندوق النقد

(1) سورة غافر، الآية: 29.

الدولي في حماية التوازن الاقتصادي الغربي على خلفية التهميش وسياسة الاستتباع المفروضة على اقتصاديات العالم الثالث في إطار إعادة الجدولة. ونعلم أيضاً كيف نجح في أن يجعل من الدولار معياراً أساسياً للنقد. ولذا نفهم من هذه الرعاية الأممية للتظاهرات المتعاقبة، أنها محاولة لجعل العولمة ظاهرة فوق دولية. وكونها في طريق فرضها بقرارات أممية، الأمر الذي يعني أن العولمة تبشر بعصر نهاية سيادات الدول ونهاية ملحمة الجماهير. أما ما يتعلق بالمؤتمرات والندوات المحلية التي تدور حول مبدأ القبول أو الرفض للعولمة، فهي مضيعة للوقت. لأن العولمة واقع يفرض نفسه بنفسه، وأي نقاش لا يهدف البحث عن الطرق الممكنة لاحتوائها أو السبل الناجعة للاندماج في حراكها اندماجاً خاضعاً لمخطط مدروس أو مشروع معد سلفاً للمناورة من داخلها، فسيجرفه التيار ويجعله على هامشها؛ لا هو بمنتج ظافر بموقع في أوراشها، ولا هو مستهلك لها استهلاكاً يجعله في مقام المستفيدين من روائعها. سيكون وضعه خارج التاريخ الحديث. وستتضاعف محنة الأمة، لتصبح حقاً أمة أمية في زمن تدفق المعلومات، لتصبح مشكلتها أكبر من قضية اغتصاب جزء من خريطتها. بل سوف تتعرض إلى استعمار غاشم لزمنها الحضاري المهدور. سوف يسرق منها المستقبل، لتكون أمة بلا مستقبل!

في هذا الإطار، أريد أن أعود إلى أصل السؤال: عن المفهوم أو التعريف. في الحقيقة، العولمة ككل ظاهرة لها صلة بالقوة والسيطرة هي حقيقة تاريخية ذات جوهر واحد، وإن اختلفت مظاهره وتشعبت شؤونه. لكن هذه الوحدة الجوهرية وهذا الانحفاظ لذات السلطة في ثنايا هذه التداعيات التاريخية لا يعطينا الحق في الإمضاء على تعريف واحد. بل إن استئناف التعريف ضرورة يمليها واقع التطور نفسه. فالتاريخ يعيد نفسه، أي نعم، لكنه لا يعيد نفسه بالمعنى الذي يفيد استعادة المعدوم المحال فلسفياً، وإنما استعادة المثال. إن للتاريخ حركة دائرية. فـ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾[1]. لكن يتعين علينا عدم إغفال الأعراض الطارئة والتحولات التي يخضع لها المفهوم. فالتعريف يتحرك بحركتها. هذا بطبيعة الحال ليس درساً في التعريف المنطقي. بل هو نوع من تحرير محل النزاع. فحتى لا نقع في إشكالية التعريف مرة أخرى كما حصل مع موضوع «حوار الحضارات» لابد من لفت الانتباه إلى حقيقة الالتباس الذي يمكن أن نقع فيه أثناء الحديث عن العولمة. للأسف ثمة من ينظر إلى العولمة بوصفها دعوة أو تبشير بالعالمية. لكن هذا ليس هو مقصودنا منها. إذا كان للعولمة أو العالمية دلالة سابقة، متماهية مع النمط السائد ومساوق للمفهوم التقليدي للقوة ومصادرها، فإن إعادة انتشار عناصر القوة في الأزمنة

(1) سورة الأنبياء، الآية: 104.

الحديثة تفرض تعريفاً متطوراً للقوة أولاً والعولمة ثانياً. العولمة هي نزعة للسيطرة. وهذه الأخيرة لها أنماط مختلفة تتحدد بمستوى التطور الذي تشهده العصور في صيرورتها ومراحلها المتعاقبة. نتساءل إذن، ماذا تعني العولمة أو العالمية بالنسبة إلى روما أو جينكيزخان أو نابوليون.. لقد كانت هناك دائماً إرادة للسيطرة من قبل الأمم القوية على الأمم الأضعف. إلا أن النزوع الهيمني كان يتحدد بمعطيات التطور في مفهوم القوة نفسها. ربما اكتفت روما بوضع اليد على المجال وفرض السيادة على الأمم. إرادة السيطرة هي هذا الشيء المشترك بين كل أشكال الهيمنة في التاريخ. ليس بالضرورة أن تكون صاحب حضارة لكي تهيمن. لقد هيمن المغول على العالم الإسلامي الذي كان يمثّل أرقى كيان حضاري يومئذ. لكن بما أن العالم الإسلامي كانت قوته في عمرانه وصنائعه أو لنقل في منظومته المعرفية، سرعان ما ذاب المغول في حضارته. إن مظاهر السيطرة اليوم تختلف تماماً عن السابق. إنها سيطرة قوية وسريعة وشاملة. يمكننا القول، إننا نعيش عصراً موسوماً بتوتاليتاريا القوة أو السلطة. وهي سلطة لها مظاهر مختلفة، متوحشة وناعمة في آن واحد. إذا كان التمرد أو «السيبة» دليلاً على هشاشة السلطة في الأزمنة السابقة، فإن التمرد في الأزمنة الحديثة غدا مساوقاً للحمق والجنون والانتحار. ذلك لأن الرقابة امتدت إلى كل شيء، حتى حلمك أصبح خاضعاً للتوجيه. فالاقتصاد الموجه ليس هو اقتصاد المنظومة الاشتراكية سابقاً، بل هو اقتصاد الرأسمالية التي تستطيع أن تصنع حلمك أو تبيعك الحلم المناسب جاهزاً حسب الطلب. ففي عصر توتاليتاريا السلطة وشمولية الرقابة والرقابة على الرقابة، أصبح من الضروري تعريف العولمة على أنها جنون الرقابة الذي يهدف وضع اليد على ما تبقى من الكائن خارج حدود السيطرة، لإعادة تأهيله ودمجه في نظام الرقابة. إنها ملحمة الترويض الكبرى. فعالم الغد لا يتسع للإنسان الأصيل Indigène. إن هذا لا يتم إلا بوضع اليد على العقول وعلى المكتسبات الاجتماعية بتحويلها إلى أرقام تبادلية. أي جعلها ظواهر رقمية، حيث يغدو الكل قابلاً للتسليع بلا شرط. لكن الأخطر في ذلك كله، أن العولمة تبشر بنوع جديد من البشر. فكائن العولمة، هو كائن سأسميه: الكائن «الأنطو - ميتري». إذا كانت الأشياء في مفهومها العولمي هي هذا الكل المسلع، فإن المجتمع الصناعي الحديث قد أضاف نمطاً آخر من التسليع: التسليع الرمزي أو تحويل القيم والصناعات المعنوية والروحية إلى كائنات سوقية قابلة للعرض والطلب. إذا كانت الأشياء اليوم قد أصبحت جميعها - بالفعل - موضوع ماركوتين: أي الكل محسوب والكل مقيم، فإن تقدماً آخر على طريق هذا التسليع الكوني، هو تسليع الكائن نفسه. فالكائن في المجتمع الحديث بدأ يتحول إلى صفة أخرى، أو لنقل إلى مسخ جديد. ربما تجاوزنا حتى عصر الـ Homo-economicus.

على الأقل كنا في السابق، نتحدث عن الإنسان المستلب الذي هو الصورة الحديثة عن مفهوم الفصام عند ليفي بروهل بخصوص مبدأ المشاركة La participation. في المجتمع الطبيعي - حتى لا أقول البدائي -. . أو لعلنا تحدثنا عن الكائن المستلب بضاعياً كما تحدث ماركس؛ المستلب الصنمي الذي أصبح للأشياء سلطة على معنوياته ووجدانه. . ففي كل هذه الحالات، على الأقل، كان شيئاً ما من هذه الإنسانية لا يزال حاضراً. حتى داخل هذا الإنسان البضاعي الذي أصبحت البضاعة بالنسبة إليه أكثر من كونها منفعة، بل قيمة في ذاتها؛ قيمة غامضة أشبه ما تكون بحالة صنمي لباسي - Fetichiste vestimentaire مهووس بحذاء أو حقيبة لامرأة مجهولة. لقد أصبحت الذات نفسها هاربة. . تريد الاستقالة، لا المشاركة. إنه عصر انقراض الأنا. إذا كان جاك لاكان قد حدثنا عن الوعي المتخيل La conscience imaginaire أو «الأنا» كما تظهر في المرحلة المرآوية بوصفها معطى خارجي، فإن «الأنا» هنا ليست متخيلة بل هاربة لا معنى لها. ليست الأشياء مرآةً لها، بل هي مرآة الأشياء. لقد اقتربنا من درجة الصفر لكائن على أهبة الهروب. كوجود لغيره - للأشياء - هذا ما يدل عليه الارتفاع المهول في معدل الانتحار الفردي والجماعي. . وذلك لمجرد أن هذا الكائن المنزوع «الأنا» لم يعد قادراً على الانخراط في عالم الأشياء الموجودة لذاتها - والتي هي على كل حال غير موجودة لنا -. وإذا فشل الإنسان في تطبيق المبدء الفوكوني، بالخروج من سباته الإنسانوي ليكون مجرد عنصر في نظام الأشياء، فالمخرج هو الانتحار. العولمة إذن، ستتعامل مع الإنسان كظاهرة «أنطو - ميترية». فهو ليس كائناً موجوداً لغير «أسمى» بل هو كائن موجود لغير «أدنى». أعني سوف تصبح علة وجوده هي مدى استعداده للاندماج في عالم الأشياء بمنطق «الهو» لا بمنطق «الأنا»، ومرآةً للأشياء وليس العكس. هذا الفقر الوجودي لإنسان المستقبل - الإنسان العولمي المسلع - سيخضع وجوده إلى قرار السوق بموجب العرض والطلب. ماذا إذن، لو نجحنا في الاستنساخ وأصبحنا ننتج من البشر ما تطلبه حركة السوق، ونعيد إتلاف ما لم يعد مستحقاً للحياة. ماذا إذا أصبح الاستنساخ مثلاً، متاحاً للاستهلاك العمومي - La consommation de masse -؟! إن وجوده حينئذ لن يكون واجباً بالمعنى المتعالي لحكمة الخلق، ولا هو مقذوف به هناك بالمعنى الذي تفيده محنة الوجود هناك أو الدازاين الهيدغيري. . ولا حتى الموجود الذي تحصلت ماهيته بالعمل، بعد أن كان وجوداً عمائياً Chaotique لا معنى له أو محض هيولى مجردة حتى عن الإمكان، الإمكان أو الاستعداد لتقبل الصور. فالموجود العولمي هو غير ذلك؛ هو كائن حددت ماهيته سلفاً. . ماهيته تسبق وجوده. فهو موجود خاضع لنوع من السياسة الإنتاجية أو الاستهلاكية الاستباقية أو السياسة الإيكونوميترية الإستباقية Pré-économétrique.

حتى الولادة لن تبقى شأناً شخصياً، بل سوف تكون صناعة مرتبطة بمتطلبات السوق. أنت فقط تطلب، هناك المصنع يزودك بقائمة لاختيار الشخص المناسب، في ذوقه، في استعداده، في شكله. فإنسان العولمة القادم، هو كائن مجبور ومسير وموجه، ليس من قبل خالقه كما يحدثنا علم الكلام القديم، بل مسير ومجبور من قبل إرادة السوق الحرة كما ينبغي أن نفهم في ضوء علم الكلام الليبرالي الجديد. فالحاجة إلى الوجود، ليس الإمكان ولا الفقر الوجودي، بل هي الاستعداد للترويض. . فبقدر ما نبتعد من عصر الإيمان أو الفلسفات المتعالية، بقدر ما نقترب من اللامعنى. إنه بالفعل عصر إلهيات الماركوتين. سيطرة على الوجدان وعلى العقل وعلى الوجود. . هذا هو الجديد في تعريف العولمة: أن يصبح العالم قريباً من كل شيء - حتى من أبعد الأشياء - لكنه بعيد - حتى من أقرب الأشياء - عن «أناه». . هذا ما أسميه: البعد في القرب والقرب في البعد. . لقد عرف كل الأشياء وضيع «أناه» فما هي العولمة إذن؟ أقول بناء على ما سبق؟ إنها محاولة توتاليتارية لاستكمال السيطرة على الوجود بما هو موجود، من أجل تحقيق التحول بالتاريخ الحديث، من عصر الإنسان المستلب جزئياً أو المشارك إلى عصر ما بعد الإنسان الاقتصادي Post-Homo-economicus؛ أعني إلى عصر الكائن بوصفه ظاهرة أنطومترية Onto-métrique. إن إنسان العولمة هو في المحصلة النهائية، مجرد شيء من أشياء العولمة!

هل ثمة فوضى بالفعل؟

ليس ثمة «فوضى. إن الأزمنة الحديثة موسومة بالخضوع اللانهائي لنظام الرقابة. ربما اليوم وفي المستقبل سوف نعيش تضخماً مرعباً في منسوب الرقابة التي هي أساس السيطرة. إن المفاهيم التي ذكرتموها لم يعد لها أي مضمون وظيفي في التحولات المنظورة. ليست العولمة وشعاراتها هي مفاهيم وهمية للخطاب النيوليبرالي، جاءت فجأة لتلبس على مفاهيم سابقة. كل ما هنالك، أن المفاهيم التقليدية التي هي الأخرى من اختلاق الليبرالية المهيمنة، فقدت فعاليتها الوظيفية في إطار ما يشهده العالم من تطور سريع. كل شيء مراقب، وكل شيء خاضع لنظام تراقبه القوة الليبرالية المهيمنة على مصادر القوة في العالم. إن المفاهيم لا قيمة لها هنا إلا بما تمثله من بعد وظيفي. القوة هي التي تخلق المفاهيم وتزودها بعناصر البقاء. لا عجب إذا قلت لك الآن: امنحني قوة، أمنحك مفهوماً. إذن، كيف يقال إننا نعيش الفوضى، وبمقدور عابر سبيل في طوكيو أن يعرف عن وضعك المدني حتى عن فاتورة الكهرباء. فما نعيشه إذن ليس مصداقاً للفوضى، بل هو حالة من الحركة التي تدور حول محور مركزي لا نعرف شيئاً عن مدى إمكانية صموده. . هي حركة من نوع Mouvement de centrefuge، لا نستطيع التنبؤ بنهايتها.

فالكل داخل هذه الحركة لا يرى إلا شيئاً واحداً؛ متى ينفرط عقد هذه المنظومة ومتى ندخل سدم العماء. الشيء الوحيد الذي افتقدناه في هذه الدوامة، هو إمكانية التنبؤ الصحيح. إنه عصر منظم، لكنه يوحي بخيبات الأمل وينذر بالعماء. نعم، ربما في ظل الوتيرة السريعة للتطور، قد يصعب علينا التوقع. من هنا سيصبح الحديث صعباً وإشكالياً حول المستقبليات. إذن العولمة ليست عالم فوضى، بل هي عالم رقابة منظمة وصارمة، لعبت فيه المعرفة لعبتها البروميتيوسية. وهنا أحب أن أقول؛ إنه ليس عصر الثورة الرأسمالية الثانية، حيث هذا يطرح سؤالاً دورياً: من يثور على من؟! إنها ثورة المعلومات التي كان لها الدور الحاسم في سباق المسافات الطويلة للرأسمالية المتوحشة. وهنا تبدو الرأسمالية محظوظة أكثر من اللازم. محظوظة يوم أسعفتها التقنية، ومحظوظة يوم أنقذتها الوصفة الكينيزية ومحظوظة يوم انسحب من الميدان خصيم لها قاده وعيه الشقي إلى الانتحار.. ومحظوظة يوم أسعفتها ثورة المعلومات.. لكن كل هذا لا يرفع عنها صفة الإمكان؛ فأي دحرجة تلك التي سيتعرض لها النظام الرأسمالي، يوم يندب حظاً عاثراً ربما يخفيه عنه اليوم مكر هذا العماء القادم لا محالة. إن الأمر المعجز حقاً هاهنا، هو كيف استمرت الرأسمالية في توحشها حتى اليوم، وكيف ستحافظ على توحشها ورشاقتها المغشوشة إلى حين؟ ذلك هو المعجز حقاً فيها وليس هو انهيارها. على أن هذا الانطباع هو نفسه لكبير المضاربين في الأسواق المالية؛أعني جورج سوروس.

- الأسطورة الفالراسية

لقد أحسن بورديو، بالفعل، حينما وصف هذه المعادلة الفالراسية بالأسطورية. ذلك لأن التحولات الجديدة للاقتصاد الحديث، لا تقبل المساومة. فالنزعة الداروينية - والتي هي للأسف، المحرك الأساس لهذه البنية الذهنية - لا تقبل بالهدنة. ومع ذلك فعصرنا هو أكثر وحشية مما تصور أسلافنا. على الأقل كانت النشوئية الاجتماعية مع نيتشه تحرّضنا على إبادة الضعفاء بحثاً عن القوة وإرادة الحياة. لكن حتى هذا الحلم الهوسي بالقوة الذي لم يقطع حبله السري مع إرادوية شوبنهاور أو لنقل مع حلم «زارا» بحثاً عن الإنسان الأعلى، لم يعد له معنى. إن المشكلة اليوم، أن هذا النظام أصبح قادراً بل مصمماً على صناعة الضعفاء وصناعة الفقر والبؤس. إذن هو ليس حتى نظاماً دروينياً. إذا كان نيتشه ينام على أمل أن لا تطلع الشمس فيه على العبيد. فإن الاقتصاد الدارويني لا يستغني عن الضعفاء ويتمنى أن يزدادوا كل يوم فقراً إلى حدّ يشدهم إلى عبوديتهم، التي بدونها لا تزدان الحركة الصناعية؛ فهم اليد العاملة وهم المستهلك وهم العموم.. فلو أصبحنا كلنا أرباب عمل، فمن سيكون المنتج ومن سيكون المستهلك؟! لقد خدعنا نيتشه إذن في نزعته الداروينية هذه، لأننا لو أصبحنا أقوياء، فسيضيع منا معيار القوة. وإذا كان مفهوم القوة

نسبياً، وكان للأقوى دائماً الحق في سحق الأضعف، فالنتيجة أن واحداً فقط هو الأجدر بالحياة. أعود لأقول مرة أخرى، بأن النزعة الداروينية لا تقبل الترويض، فهي كما يراها صاحبها في الطبيعة تخبط خبط عشواء، لكنها ماكرة بامتياز. إن خصمها التاريخي كان ولا يزال، هو هذه القيم النبيلة من قبيل الحرية، والعدالة الاجتماعية، والحق في الحياة و. . و. . سأعود مرة أخرى إلى نيتشه؛ إنها شعارات من وحي أخلاقيات العبيد. . حتى الحرية والعدالة هي من زفرات العبيد. . كيف إذن نتمكن من تحقيق هذه المصالحة التاريخية - الأسطورية حسب بورديو - بين نزعة الاستقواء الأعمى ومطلب العدالة والتكلفة الاجتماعية. إنها بالفعل أسطورة لا مكان لها إلا في ذهنية فالراس! نعم، هناك تمديد في شهر العسل بين العولمة والديمقراطية المغشوشة. وهي كما تبدو، لعبة الوقت بدل الضائع. لأن العولمة ما أن تستحكم قوتها، حتى تصبح ديمقراطية الرأسمال وليس ديمقراطية الإنسان. ذلك لأن إنسانها أو بالأحرى كائنها الأنطو - ميتري، هو مروض بما فيه الكفاية للاستجابة للاستهلاك الموجه، ولقمع هذه التوتاليتاريا الناعمة. فالكائن الانطو - ميتري هو كائن مجبور غير مختار. . هو كائن مفرغ من أناه الفرداني. إن الوتيرة التي تجري عليها الأحداث اليوم، تؤذن بنهاية عصر الجماهير ونهاية عصر الفرد بما هو فردانية حرة. إنه عصر لا يستحق أن يوصف بالإنساني، إنه وكما يصفه Rahan في بعض الرسوم المتحركة للأطفال: بالكائن الذي يمشي واقفاً! أي ذلك الذي ليس له ما به يمتاز عن باقي الكائنات البرية سوى فعل المشي واقفاً. . على أن ثمة من هذه الكائنات من يشاركه هذه الاستقامة. ومن يدري أن كائن العولمة، سوف يكون محدودب الظهر وربما افتقد إلى ميزة المشي واقفاً بعد أن افتقد إلى معنى إنسانيته. إنهم أولئك الذين يمشون واقفين: ceux qui marchent debout! أي ذلك المسخ الجماعي؛ قطيع العولمة! أي مستقبل للديمقراطية في مجتمع لا يملك الفرد فيه «أناه» ومن هربت منه ذاته كيف يكون له رأي؟! ففي مجتمع «الأنوات» المفقودة، ما الحاجة إلى الرأي؟ طالما العولمة تتيح لك الحياة بدون «أنا». أي ككائن يمشي واقفاً، أو كطاقة غريزية مثارة بمقاييس مضبوطة. سنكون مدينين إلى الفارابي حينما رأى الإنسان مجبوراً في صورة مختار! العولمة تعفيك من أن يكون لك رأي، ومن كدح الفكر وجهد النظر. فهي تتيح لك إمكانية شراء «الرأي» جاهزاً كطبق من الهمبرغر. ثمة دائماً من يفكر عنك؛ إنه الإعلان. والاستهلاك لا يدع لك الفرصة في هذا السباق الماراتوني. فوراء الرأي تفكير، ووراء التفكير جهد ووقت. والكائن الأنطو - ميتري مسلوب الوقت منهك من فرط الترويض اليومي. فأمامه رأيان على الأغلب، والأمر لا يتطلب منه إلا أن يجيب بـ: نعم أو لا. . وبين نعم ولا هذه لكائن أنطو - ميتري، تكمن أكذوبة الديمقراطية المغشوشة في مجتمع ليبرالي خضع فيه الرأي لمنطق العرض والطلب.

لا حديث إذن عن تنمية مستدامة، هناك فقط وفقط، استهلاك مستدام! ثم هب أننا صدقنا بحرية هذا الكائن المصنوع أو المعالج في أوراش المجتمع العولمي، فعبر أي وسيلة من وسائل الإعلام سيعبر عن رأيه. إذا كان الإعلام صناعة بيد الرأسمال نفسه. فوسائل الإعلام ليست حرة. إذن الديمقراطية كانت حكاية لأولئك الجماهير الذين أصبحوا اليوم أقصوصة قديمة أشبه بملحمة الخلق الأولى. أما العولمة فهي دعوة إلى عصر انقراض الجماهير. المجتمع السياسي العولمي المنظور هو مجتمع مافيوقراطي بامتياز. علينا أن ننتبه إلى تلك المغالطة الخطيرة التي تخلط بين النزوع إلى استعباد النوع وبين تطور المجتمع الحديث، الذي كان للرأسمالية الفضل في تقدمه بالمقدار نفسه من فضلها عليه في هذه الانهيارات. النزعة الاستغلالية المتوحشة وجدت في كل النظم السابقة للرأسمالية. إذا تحدثنا عن القطاع الرأسمالوي Le secteur capitalistique كما يصفه ماكسيم رودانسون، فهو حاضر في كل أشكال الانتاج السابقة للرأسمالية. بمعنى آخر، إن ما يدور في رأس الإقطاعي هو نفسه ما يدور في رأس الميركونتيلي، وهو نفس ما يدور أيضاً في عقل رجل مضاربات في بورصة وول ستريت أو نيويورك. وهذا ما يتضح جلياً أثناء الحديث عن الدولة - الشركة بديلاً عن الدولة - الأمة. . وأيضاً من خلال اتفاقية Mai. فالدولة - الشركة، هي بالفعل الصيغة الممكنة الوحيدة للمجتمع العولمي. لأن الشركة سوف تلتف على الدولة في نوع من الخوصصة الذكية. الشركة لا تريد أن تشتري الدولة كلها، وليس ذلك في واردها التوسعي. فالوظيفة المحددة للدولة تجعلها جهازاً ردعياً وحمائياً. الدولة تحتكر العنف، والشركة لا تريد الإنفاق على العنف طالما أن الدولة ممكن أن تفرض على المجتمع ضريبة هذه الخدمة! أي حماية الشركة منه بالذات. الدولة تملك أن تجبر المواطن على دفع أضرار أي شركة تعرضت للعصيان المدني أو لاحتجاج العمال. هذا ما يكشف عنه مفهوم الـ Gouvernance، واتفاقية الـ Mai. فالـ gouvernance، تتيح للشركة أن تتوفر على حق المساهمة في رسم مخططات الدولة أي المساهمة في تدبير الشأن العام، وذلك وفق نظام الأسهم أو الحصص. بمعنى آخر، الدولة ستصبح بورصة للاستثمار في تدبير الشأن العام. وليس للدولة إلا أن تنفذ سياسة المستثمر. إن للدولة في هذا الأوركستر الرأسمالي المتوحش، دور المايسترو الذي يتقن فن التموج والانسياب مع هذا النغم الساحر لكونسرتوهات مؤلفة ومقروءة سلفاً. على أنه لا يفوتنا القول، بأن مؤلف هذه المعزوفة يجب أن يكون هو كبير المستثمرين بامتياز!

لقد ظهر ذلك بوضوح من خلال اتفاقية الـ Mai، التي نزلت على الرأي العام كالصاعقة. إنها وثيقة تكذب ادعاء العولمة بأنها تبشر بعصر الجماهير أو عصر الديمقراطيات الحرة. لقد كانت اتفاقية سرية كما لو أنها مخطط مافيوزي. ربما كانوا على

حق، لأن الجماهير، هؤلاء الغوغاء، سوف يعكرون عليهم هدوء أشغال الاجتماع، كما جرى في سياتل وجينواه.. لقد كانت أشبه بوفد جاء ليستكمل انتقاماً زيوسياً ضد ما تبقى من سياسات اجتماعية بين يد البشر؛ إنها لعنة ليبرالية.

- هل يمكننا نعي السياسة في زمن الأبرتهايد الاقتصادي؟

إنهم يتحدثون عن مصير الأفكار والمثل الجميلة في عصر انتصرت فيه القوة الأيديولوجية التي كانت تقف دائماً ضد مطلب العدالة الاجتماعية. الذين كانوا في حاجة إلى هذه السياسة الاجتماعية، هم أولئك المهمشون الهاربون من جحيم المجتمع الصناعي.. هم مثال جونفالجان الذي تفجر عنه ذلك النداء الإنساني اللامشروط من أعماق هيغو وأمثاله، كشاهدين على عصور الاستبداد الأوروبي، ولم تكن مطلباً للقرصان الإنجليزي المسيطر على أعالي البحار. التاريخ إذن يعيد نفسه بصورة أفظع. ومع ذلك دعنا نمضي في هذه المماحكة بعض الشيء لنقول إذا كان ولا بد أن تحتضر السياسة من أجل تحرير الإنسان اقتصادياً، فما المانع؟ وإذا كانت العولمة هي هذا الخلط العجيب لأوراق السلطة ومصادرها فما هو الإشكال؟ وما المانع إن كانت ستهزّ البنى العتيقة التي شيد على أساسها الاجتماع السياسي، لمزيد من إطلاق المبادرة؟. إن مثل هذا الفهم السطحي للأمور لا يجعلنا نغفل كون كل هذه المفاهيم ليست جديدة على اجتماعنا الإنساني. بل كانت دائماً برنامج عمل الليبرالية والسوق الحرة منذ العهد الفيكتوري. كل ما هنالك أن الحرب الباردة انتهت وانتهى معها فعل التوازن العسكري والسياسي والاقتصادي والأيديولوجي، قد أخرت تحقق هذا الحلم، قبل أن يعود العالم إلى عذريته الأيديولوجية مجدداً في انتظار البديل. والليبيرالية الجديدة اليوم، تستأنف محاولتها التقليدية المتطرفة للبلوغ بحرية السوق إلى أقصى حدّ ممكن. فالحديث عن العقد الاجتماعي أو فكرة المواطن الحر، هي أساطير المجتمع الحديث. فلم تكن يوماً سلطة القرار في يد الجمهور، وإن كان بين الفينة والأخرى ينجح في تحقيق مطالبه الجزئية. إذا كانت النظم الأوروبية طيلة الحرب الباردة قد خضعت لحد أدنى من السياسة الاجتماعية، لعلها هي ما جعل المجتمع الأوروبي أكثر انتعاشاً من المجتمع الأمريكي نفسه. فذلك ليس راجعاً لضغط الجماهير فحسب، بل هو خدعة تخفي حقيقة الوضع الأوروبي كحزام أمني للولايات المتحدة الأمريكية والليبرالية الغربية ضد التهديد السوفياتي. وإلا لماذا تراجعت السياسة الاجتماعية في أوروبا بمجرد انهيار سور برلين. يفترض من الجمهور الأوروبي أن يكون شاكراً للاتحاد السوفياتي، لأن صواريخه الباليستية شكلت حماية لسياسات أوروبا الاجتماعية. إن الجماهير هي الجماهير، فما الذي تغيَّر اليوم؟! إذا كان للجمهور قدرة على الضغط بالأمس القريب، فهو راجع إلى أن النظام الدولي لم يكن

يتحمل. أما الآن بعد نهاية الحرب الباردة، فإن تظاهرات الجماهير الأوروبية تحولت إلى نوع من التهريج، فلا آذان صاغية. لقد تراجع صوت الجماهير. والمستقبل ينذر بتراجعات مهولة في مجال الحقوق المدنية. إننا نعيش مرحلة الدحرجة السيزيفية بعد أن جربنا الصعود المضني الذي أتى على ما تبقى من معنى لإنسانية حرة!

إذا عدنا إلى ما أشرتم إليه، الاقتصاد الخالص أو المجرد، وتحديداً مع ليون فالراس، سوف نجدنا أمام اقتصاد مروض ومختزل في معادلات رقمية. هذا معناه أن الاقتصاد أصبح شأناً علمياً خالصاً، لا علاقة له بالمجتمع ولا حتى بالسياسة. فالعدالة الاجتماعية هي موضوع إنساني مجالها القيم. ومن هنا بدأت الأسطورة. إذا كان «فالراس» قد طرد الإنسانيات من عالم الإنتاج ومنطقه الرياضي، كيف يريد بعد ذلك إعادة إدخالها من نوافذ مغلقة رأساً. كيف يمكننا تحقيق المصالحة بين وفرة الإنتاج والعدالة الاجتماعية. هذه التلفيقة الأسطورية تحجب حقيقة فعل الميكانزمات الرأسمالية التي لا يمكنها أن تعمل إلا على حساب العدالة الاجتماعية. على الأقل، الليبراليون المتطرفون يفضحون هذه الازدواجية ليعلنوا طلاقاً تاماً بين الأمرين. وعلينا إذن ونحن نتحدث عن الاقتصاد المجرد القائم على العلم، وتحقيق المصالحة بين الانتاج الحر والعدالة، أن نقف عند الدوافع الإيديولوجية وراء هذه التلفيقة الفالراسية الخادعة. لا سيما وأن فالراس من خلال كتابه عن الاقتصاد السياسي والعدالة، قصد إلى دحض اشتراكية برودون المثالية. لكن انظر مثلاً إلى «جورج كينان» وكثيرين من أمثاله، يمتدون إلى جيل المركونتيليين، ولا يزال لهم نظراء وحواريون بين ظهرانينا. أولئك الذين يعلنون بوضوح وصراحة: فلتسقط العدالة الاجتماعية. ليس ثمة من فارق إذن بين تلك النزعة الفيكتورية ونزعة الليبرالية الجديدة اليوم سوى ما جدّ في وسائل التيسير وتطور التقنية، وتقنية المعلومات. إن العصر البروميتيوسي الذي ازدهرت فيه السياسات الاجتماعية في أوروبا لم يكن سوى شهر عسل أشبه بحكاية الأزمنة الجميلة في أوروبا. لقد حلت المقاولة مكان الحزب، وصندوق النقد الدولي مكان مجلس الأمن الدولي. أما الآبارتايد الاقتصادي فهو جوهر النظام الرأسمالي وفلسفته. ثمة توزيع متفاوت للعمل والثروة. إذا لم يكن ثمة أبارتايد اقتصادي فلا مكان للسوق الحرة. أعني حرية سباق تنافسي على أرضية ملعب مائلة. إن فكرة الوطنية وما يناظرها من مفاهيم، كمفهوم الدولة - الأمة، هي جزء من الاركيولوجيا السياسية للعهد القديم. فإنسان المستقبل، لا وطن له. بل هو كما وصفه مرة جاك آتالي: بدوي، رحلي - «nomade» -. فالإنسان العولمي مدين للمقاولة أكثر من الدولة.. هو حيوان استهلاكي أكثر مما هو حيوان سياسي. فحينما تموت فكرة المواطن والوطن، حتماً ستموت السياسة.

- هل ستقودنا مسيرة التوحش الرأسمالي إلى انتحار جماعي على طريقة الحيتان؛

أولاً وقبل كل شيء، ليست الرأسمالية ثورة، بل هي نزعة تاريخية لها استعداد ناذر للتكيف مع كل مراحل التقدم البشري. فما حصل بالنسبة للأزمنة الحديثة، هو أن الرأسمالية قفزت إلى القمة، وذلك نظراً للتطور القفزي نفسه الذي حصل في مجال التقنية، وازداد بفعل التراكم الضخم للثروات، نتيجة الحركة الاستعمارية الكبرى التي عرفها تاريخ العلاقة الأوروبية بعوالم ما وراء البحار. إن ما حدث في الغرب ليس أمراً جزافياً. لقد كان من المفروض أن تنكشف هلامية السؤال الويبري نهائياً. لماذا ظهرت الرأسمالية في أوروبا دون غيرها؟ إنها في تقديري مسألة لحظة حاسمة في التاريخ. نعم، لقد كانت الرأسمالية ستحصل بشكل أو بآخر وفي أي زمن أو مكان آخر. فالسبق إذن راجع إلى التطور التقني الجديد بما وفّره من قوة في الصنائع وسرعة في التنقل ودقة في الأداء.. وراجع أيضاً إلى هذا التراكم - الذي هو شرط الإقلاع الاقتصادي -. إن الشيء الذي أتيح للغرب ولم يتح لغيره، هو اختصار الوقت في مراكمة الثروات والمعدن النفيس من مستعمرات الدنيا. وهو ما لا يمكن أن يحدث بالنسبة لأمة أخرى من الأمم. هذه حقيقة لا ينبغي نسيانها أبداً. أقول، إنها نزعة وجدت حتى داخل الأنماط الاقتصادية ما قبل الرأسمالية، وإذن فبالإمكان التنبؤ بالكثير من مظاهرها. فغاياتها الجهنمية يمكن استقراؤها من نشأتها الأولى. الأمر بالفعل يتجه نحو النهاية. وبما أننا جميعاً وصلنا مرحلة أصبح من الصعب تصور إمكانية إحداث أي تغييرات في بنية العلاقات الدولية وفي منطق الاجتماع السياسي للمجتمع الصناعي الحديث، فهذا معناه أن المحنة بلغت مداها واشتدت. والمحنة متى اشتدت انفرجت. هذا معناه بما أننا لا نملك تصوراً عن المآل الذي سيعقب هذه النهاية السيئة، فهذا يعني أن ما بعد عصر الانسداد تسكن الثورة. أي التغيير الجذري الذي يتحقق معه التحول التاريخي نحو الأفضل. ربما نكون من سلالة الحالمين الذين لازالوا يحلمون بذلك اليوم، في زمن عادت الثورة لتصبح كما يصفها نيتشه: مفخرة العبيد... لكننا على أية حال لسنا الوحيدين الذين يحلمون بذلك، إذ حتى في الأعماق السحيقة للرأسمالية، يسكن قلق من المستقبل، ولذا تراها تستعجل مخططاتها، ولا تؤمن بالخطط البعيدة المدى. إن سقوط النظام الرأسمالي أمر متوقع جداً. بل ما يخالف منطق الأشياء هو كيف يستمر هذا النظام، وكيف لا يزال محظوظاً ويستمتع بمزيد من البقاء. لعل نهايته هي أقرب إلى الاستيعاب من بقائه نفسه. كما يتساءل أكبر تاجر في العملات، أعني جورج سوروس مثلاً الذي يعتبر أكبر مستفيد من المضاربات المالية وأكبر نقاد النظام الرأسمالي. وإذن، فهو قلق ساكن في عمق هذه النزعة الرأسمالية ذات الواجهة الخادعة. إن العالم لا يمكنه أن يستمر على هذه الوتيرة من التطور الذي

افتقد قيمته ومعناه. وإلا تحول إلى مسخ فاقد لمبرر البقاء. وكما ذكرنا قبل قليل، أي مستقبل للإنسان، إذا استمر على هذا المشوار يحمل صخرة التصنيع على ظهره بلا جدوى. أي مستقبل للبيئة، إن كانت الأرض هي الكوكب الوحيد المعرض للتلاشي بفعل التلوث غير المحدود، الذي خيبت آماله اتفاقية «كيوطو». أي مستقبل لعالم مرهون للرعب النووي الذي بدا كسيف ديموقليس فوق رؤوسنا. . لا مخرج إذن؟ فإما نكون أو لا نكون. وفي اعتقادي أن الثورة ستفرض نفسها بنفسها. والعالم المتقدم لم يعد يملك إلا أن يبرر هذه الفظاعات ويحجبها. لكن الرقع اتسعت على راقعها. لقد تورطت الرأسمالية في مشوار لا تملك قرار التراجع عنه. وهي تقترب من لحظة الصفر. . من كارثة كونية أو انتحار جماعي. إن النظام الرأسمالي الذي فشل خلال كل هذه الحقب، في أن يبيد آفة المجاعة والفقر من عالمنا، لكي يمنح للعدالة الاجتماعية مكانتها المعتبرة في قائمة الحقوق، أكد على أنه ليس خياراً صالحاً للمجتمع الإنساني لأنه أصبح خطراً على نموه الاقتصادي، بمعنى حارساً لتخلف الجنوب وحارساً للفجوة الفئوية بين جماهيره.

هل الإسلام مرشح لمواجهة العولمة كما يرى كبلان؟

ج: إنها حقاً، عولمة موجهة، مأمركة، خاضعة لنمط من الرقابة الصارمة، بحيث أصبح من المتعذر أن نتصور نموذجاً لعولمة بديلة أو عولمة بطعم ونكهة مختلفة. لقد كان من المفترض في العولمة الحقيقية، أن نعيش في عالم يكون فيه «الماكدونالد» ممكن الوجود لا واجب الوجود. . تحضر فيه أمريكا وتغيب. . - على أن مشكلتي ليست مع «الماكدونالد» - لكن العولمة اليوم، معناها، أنك لن تكون إنساناً عولمياً نموذجياً حتى تكون مصاباً بفقدان الذوق وعمى الألوان. فالعولمة إذن هي نفسها الـ: American way of life. وهذا ليس له إلا تفسير واحد: أن العولمة هي فقر في الاختيار وأمركة للذوق. إنها دكتاتورية، خطابها إما نهاية التاريخ وإما عنف الحضارات. . لكن أياً كان الأمر فسوقها واحد: إنه عصر التوحيد الذي لم تشهده المجتمعات الغربية. إذا كان العقل الغربي تثليثي في الاعتقاد، يسمح بتصور الأقانيم الثلاثة، فهو في الاقتصاد، ضد هذا الشرك. أمام هذا الواقع المزري، لا يمكن للعولمة أن تحظى بأنصار في مجتمع الفقراء والجوعى والمهمشين، الذين هم للأسف أغلبية المعمورة، ولكن المفارقة، قاصمة الضهر أن هؤلاء الجوعى هم بالنتيجة من يمثّل القوة الاحتياطية لأنصار العولمة. هم الجيش وهم العمال وهم المستهلك وهم فئران التجارب. إنه قدر الإنسان في زمن لا يستمتع فيه الإنسان بإنسانيته. فالإنسان في المجتمع الحديث، إما مستهلِك - بكسر اللام - مستلب أو فقير مستهلَك - بفتح اللام -. والنتيجة لا وجود للإنسان المعتدل. ولكن، هل نسلم للرأسمالية المتوحشة ناصيتنا ونمنحها فرصة أخرى كي تسرق منا ما تبقى من

إنسانيتنا المهدورة؟ هنا فقط يمكنك أن تتحدث عن جيل جديد من الحقوق تولد من رحم هذه الملحمة من التجاوزات الفظيعة. . وهنا يمكننا مبدئياً الحديث عن مشروعية حركة الاحتجاج الواسعة التي يقوم بها قطاع واسع من المجتمع المدني في أوروبا وأمريكا نفسها، والذي أظهر إلى أي حد هو في مقدمة المستهدفين بهذه العولمة. وقد نخطئ لا محالة إذا نحن اعتبرنا تلك الحركات الاحتجاجية هي تفضلاً من الشارع الغربي أو دفاعاً عن العالم الثالث. لقد كرست الحرب الباردة واقع السياسات الاجتماعية في الأنظمة الأوروبية. والآن، ها هو الشعب الأوروبي نفسه يدفع فاتورة نهاية الحرب الباردة. وللأسف ثمة من ردد ولا يزال، بأننا محظوظون يوم منعنا الاتحاد السوفيتي من الوصول إلى المياه الدافئة. إن ما يحدث اليوم في أوروبا هو بداية لتاريخ جديد. فالأوروبي في حالة استئناف لنضال تاريخي طويل المدى. فالفظاعة اليوم هي أكبر من كونها إنسانية. إنها كونية شاملة. إذا لم يتوقف هذا النزيف العولمي، فليس الإنسان وحده من سيفقد معناه، بل الكوكب كله معرض للدمار. وهنا لا يمكننا الحديث عن نجاح لهذه الحركات الاحتجاجية أم لا. لان المطلوب من طلائع التحرر العالمي أن يعملوا ويحلموا ولا يتراجعوا أمام أكذوبة نهاية التاريخ. هذا لا يعني أن العولمة أمر يمكن التراجع عنه. هذه مصيبة أخرى ابتلينا بها هذه الأيام؟ إما مع أو ضد إما العولمة أو التخلف. هذه هي عقيدة الثالث المرفوع، التي جعلت البعض يرى في موقفنا من العولمة تعبيراً عن خلفية رفضوية مؤدلجة، أو كراهية للحداثة وللغرب. والواقع أن هؤلاء وقعوا في فخ الدعاية العولمية التي تخفي استبدادها وقمعها اللامحدود، ووحشيتها التي التهمت كل الأحلام الجميلة للحداثة نفسها. فهل هذا يعني أن حركات الاحتياج ضد العولمة في أوروبا وأمريكا هي حركات احتياج ضد الحداثة وضد الغرب؟! وحتى يكون المرء واضحاً أكثر، نقول بأن العولمة هي سيرورة حتمية فرضها التطور التاريخي وثورة المعرفة والتواصل. لكن هذا لا يعني أن لا مجال للمناورة. إن الحتمي في العولمة هو جوهرها العالمي والمعرفي، لا مظاهرها الأيديولوجية أو سياساتها الاحتكارية. إذن ثمة إمكانية متاحة لتصعيد خيار الممانعة لتحقيق حد أدنى من الحقوق في انتظار التغيير الأعظم. وحتى لا يكون كلامي ضرباً من التدليج والديماغوجية الرفضوية، سأوضح ماذا أعني بخيار الممانعة. أجل، علينا أن ندرك حقيقة موقع الإرادة في صناعة التاريخ أو تغييره. إذا نحن اعتبرنا الإنسان صانعاً للتاريخ وفق ما يقرره منطق الفعل الإنساني من خلال الاستقراء التاريخي، سنكون قد وقعنا في نزعة إرادوية لا تاريخية. وهذا لا يعني أننا نمنح هذه السلطة للتاريخ في أفق تغيب عنه الفاعلية الحرة، هذه إشكالية أزلية أرقت ولا تزال تؤرق العقل الإنساني حتى اليوم. إنما أتصور أن التاريخ لا يصنع نفسه في استقلال عن هذه الفاعلية، ولا أتصور

أن هذه الفاعلية تصنع التاريخ كما لو كان هذا الأخير مجرد تطور سلبي أو مسلسل من المحمولات الطارئة على حركته. التاريخ يصنع نفسه بنفسه ومن خلالنا. وهذا يعني أن العولمة هي حقيقة تاريخية لا نملك حيالها سوى فعل المناورة. أي الحفاظ على الحد الأدنى من الاعتبار. لسنا نحن من سيغير هذه الوجهة، إنما مطلوب منا أن نناور داخل هذا المسلسل وليس خارجه. الممانعة إذن أن نؤدي دورنا داخل هذا المعطى الجديد. ليس المطلوب منا رفض العولمة، بل المطلوب حماية الاعتبار الإنساني والنضال من أجل التحرر والعدالة. النضال من داخل العولمة لا من خارجها. كيف ينبغي لنا أن نعولم نضالنا من أجل إنسانية، حرة في صياغة عالميتها.. كيف نعولم هذا الخطاب المعارض للاحتكار المتعولم الخادع.. كيف نقاوم خطر العولمة نفسها؟ المشكلة إنسانية وليست مسؤولية أمة دون أخرى أو فكر دون آخر. إن قيمة الفكر هنا تكمن في مدى نجاحه في تأطير حركة الاحتياج بخلق بدائل حقيقية وبرسم أمل في هذا الزمن الموسوم بالانهيارات الكبرى.

هل يصلح الفكر الإسلامي.. لهذه الممانعة؟

السؤال الوارد حول موقعية الإسلام والفكر الإسلامي من هذه الحركة في عصر موسوم بنهاية التاريخ وموت الإيديولوجيا هو سؤال مهم. إلا أن الإجابة عليه ليست بالسهولة المتبادرة إلى الأذهان. لأن المسألة ليست مسألة أن ينخرط الفكر الإسلامي في هذه الحركة أم لا. بل القضية الأساسية كيف ينخرط هذا الفكر الذي تشرب من عوائد التخلف المحلي في هذه الحركة العالمية.. وماذا يملك الفكر الإسلامي من خلال اجتهادات أنصاره ودعاته من حلول.. وهل ما بين أيدينا جدير بإنقاذ العالم اليوم، أم أن الأمر يتطلب اشتغالاً حقيقياً على مادة هذا الفكر. أنا لا أتحدث عن الإسلام، بل إن حديثي موجه إلى الناطقين باسمه. فالقرآن لا ينطق بلسان، بل بترجمان وبمن يستنطقه من الرجال. إن كلام جورج كبلان، لا ينبغي أن نأخذه على عموميته وإلا وقعنا في الفخ. نعم، الإسلام خيار عظيم في ظل هذه المواجهة، لكن كيف؟ هل الإسلام كما هو؟! طبعاً، لا أقصد الجانب الماهوي منه، بل أعني الإسلام كما هو، أي من خلال عوائد أنصاره ومجتمعاته من دون معالجة ولا صناعة متجددة. الواقع إن هذا القدر المتاح من الفكر الإسلامي اليوم، كما قلت وسأقول دائماً، قصاراه أن يجعل المسلم مسلماً بريء الذمة من الناحية الشخصية. أو إذا شئت بلغة الفقهاء، إنه يحقق الحد الممكن من المعذرية والمنجزية للمكلف الشرعي. لكن ما به يكون الإسلام حضارة ونهضة وتقدماً وتطوراً، فهذا شأن آخر له منطق مختلف. وهاهنا يجري نقاشنا. إذا كان الفرد بريء الذمة من الناحية التكليفية، فإن الأمة ذمتها مشغولة بتكليف آخر. أي بتحقيق نهضتها. إذن ماذا يعني

«كبلان» أن يكون الإسلام قريباً بنيوياً من الفقراء. هل هذا يعني أن الإسلام يحمل مشروع تفقير العالم أو حماية الفقراء؟ هل الإسلام هو مشروع أهل الصفة أم هو مشروع إعادة إدماج الفقراء في دورة الغنى الممكن!؟ نعم الإسلام يقارن بين الفقر والكفر: «لو كان الفقر رجلاً لقتلته» كما يقول علي بن أبي طالب. والكفر ظلم: ﴿وَٱلْكَٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[1]. الإسلام بهذا المعنى ضد الظلم. بوصفه منقذاً للفقراء لا مكرساً للفقر.

لاشك في أن الإنسان الغربي هو مؤهل أكثر من غيره لتقبل هذا الفكر وتمثله بالقوة ذاتها التي يتعامل بها مع الأفكار والحقائق. لكن ثمة مشكلة تطرح نفسها بخصوص الطريقة السيئة التي يروج به للإسلام في الغرب. إن الإنسان الغربي الذي قصمت ظهره الحداثة بعنفها اليومي وقمعها اللانهائي، ليس مستعداً للخروج من قمع الحداثة إلى بؤس المحتوى الروحي والعقلي الذي يطرح به الإسلام اليوم في المجتمعات الغربية. الإنسان الغربي اليوم حينما يسلم، يستقيل من الحداثة ومن عقلانيته، ويصبح مشروع أعرابي نكوصي. صورة عن ذلك الطبيب الذي ارتد إلى عطار مسكون بذهان البحث عن الحبة السوداء، لمجرد أن يسلم على يد داعية حروروائي.

الإسلام الذي يروج له الغرب، هو إسلام خطباء.. مشروع إنقاذ فردي وليس مشروع إنقاذ حضاري.. يطرح الإسلام بقليل من الذكاء وكثير من الغباء. هذا واقع ينبغي الاعتراف به وإلا لن نفلح أبداً. حينما نتفوق روحياً على الغرب وعقلياً أيضاً يمكننا حينئذ المساهمة في تحرير النوع من آثار هذا القمع الذي يفرزه المجتمع الصناعي. وأقول روحياً ونفسياً، قناعة مني بأن الإنسان الغربي أكثر جدية في تعامله مع قناعته. نريد أن ننقل الطمأنينة للغربيين، لكن أي طمأنينة نشعر بها نحن؟! إننا لم نحقق تفوقاً روحياً يجعل الغربي يثق في بديلنا الروحي.. لم نطر على بساط الريح ولم نقض على أمراضنا. إذا كان المسلمون حتى اليوم لا يؤمنون بالاعتراف، وبالتالي وداخل هذا الاجتماع المغلق والعوائد السيئة، يشكلون المناخ المناسب لتنامي الأمراض النفسية، من نفاق وكذب ودجل.. فإن الغرب قطع مشواراً كبيراً في التحليل النفسي، في وقت قل أن تجد كرسياً حقيقياً لهذا الاختصاص في جامعاتنا العربية. في الغرب لغة التحليل النفسي هي لغة الشارع اليومية. يتحدث فرويد عن علم النفس المرضي للحياة اليومية! هناك إذن مراقبة دقيقة للسلوك. وهناك بحث علمي متواصل، موضوعه النفس البشرية وأمراضها.. كيف يتسنى لنا إذن الاقتناع بإمكان خروج داعية من رحم هذا الاجتماع العربي المريض، يرى نفسه قادراً على انتشال الإنسان الغربي من ضياعه وأمراضه. متى كان المريض مداوياً ؟!! هذا ما أعنيه من قولي، أن الإنسان الغربي هو أكثر نضجاً من الناحية السيكولوجية

---

(1) سورة البقرة، الآية: 254.

والاجتماعية، كما يتيح له النظام السياسي والتربوي الحديث، وما يتمتع به من حقوق وحريات. إذا كان الكذب والمرض موضوعان للتحليل النفسي في الغرب، فإنهما في عرفنا هما شيء فظيع فقط متى ما ظهرا للعيان، فإن تمكن المريض من إخفائهما والتهرب من الرقابة، فليس ثمة مشكلة. لا وجود للاعتراف! وهنا ليس غريباً أن يلجأ وزيراً فرنسياً إلى الانتحار مثلاً حينما تكشف الصحافة عن تورطه في اختلاسات مالية. . لكن هل امتلك مسؤول عربي أن ينتحر قبل أن يستعرض علينا وقاحته بكونه ليس وحده المتورط في الاختلاس. في تصوري وقناعتي، الإسلام بريء من هذه المواقف. لأنه حينما تحدث عن النفاق والمنافقين، قال: ﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾[1]! الإسلام اليوم أصبح صنعة بين يد دعاة يملكون فقط صناعة القول والثرثرة. لكن هل تحول الفكر الإسلامي عندنا إلى صناعة متخصصة. إن الإسلام تظهر روائعه من خلال نضج الذين ينطقون عنه. وهناك أزمة في ذلك. . ألم يقل علي بن أبي طالب: «الله الله في القرآن، فلا يسبقنكم بالعمل به غيركم»! إذن، لنجرب ونقم بعملية إحصاء مقارن بين عدد القيم الإسلامية المطبقة في المجتمع الغربي والتي تطبق في بلاد المسلمين. . حتمًا لن يبقى لنا من ذلك سوى الثرثرة باسم الإسلام! إذن، الفكر الإسلامي يمكن أن يشكل أساساً لحركة إنقاذ وإصلاح عالمي. لكن المهمة الأولى، أن نعيد النظر فيما نملك، وبأن ننصلح نحن به لنكون نحن النموذج ونحن القدوة. إننا لم نخلق بديلاً مدهشاً من شأنه أن يجعلنا قدوة الأمم. لنشتغل على الفكر الإسلامي ولندخل في جهاد المعرفة ولتبدأ إذن حركة التأويل، بإيقاع أرفع ومنظور أشمل. هذه هي المفارقة؛ ثمة إنسان غربي له مؤهلات عقلية لاستيعاب الفكر الإسلامي حينما يقدم له بصورته المعتبرة وبعده الحضاري، لكنه إنسان يعيش تحت ضغط ثقافة إنسان ذو بعد واحد. . ولدينا بالمقابل، إسلام لازال منطقة عذراء، ولا تزال تحيط به رواسب ثقافية تنتمي إلى مجال أنهكه التخلف. ربما هذا القدر من الحديث عن الفكر الإسلامي لا يبدو مقنعاً للأكثرية الغربية، وليس فيه ما يضاف إلى ما يتردد يومياً من أن الإسلام هو البديل للغرب كما يقول السفير الألماني «هوفمان». ولكن ما هي تفاصيل هذا البديل، ما هو المنهج الذي يمكننا حقيقة من القبض على مناطات الفكر الإسلامي. هذا كلام يطول. و المقام لا يتسع لمزيد من الإطناب. إنما المهم الآن، أن نؤكد على تجديد النظر في الفكر الإسلامي، وهذه مهام تضاعف من مسؤولية المسلمين. فلنحرر إذن الإسلام من هذه الفوضى، ولنجعله صنعة متخصصة. حينئذٍ فقط يمكننا الحديث عن موقعية مناسبة للإسلام في حركة التغيير العالمي، وبالتالي، يصح أن يكون عنصراً أساسياً في مواجهة مخاطر العولمة، وحينئذٍ فقط، يصح كلام كبلان.

---

(1) سورة البقرة، الآية: 10.

الفصل الرابع
ما وراء العنف أو شاغل الأنا والآخر

مقدمة
في البحث عن الآخر الحواري

آلان غريش، أمبرتو إيكو، كارل بوبر آخرون من ذاك القبيل. . . طبعاً سنكون في غنى عن التعريف بهؤلاء المشاهير الذين هم بمثابة الفرسان الثلاثة في رهان صعب، قد تكون واحدة من أنبل غاياته، الإصرار على طرح إمكان اللحمة بين الضفتين الثقافيتين، في ضوء سؤال عن الإنسان والثقافة أكثر جدة وثورية من ذي قبل. وضمن مشروع حوار الثقافات أو صراعها بما يخفف من شدة عنف، حكم النمط الحضاري الإنساني حتى غدا وكأنه لازمته البنيوية. وقد يتساءل الإنسان: كيف يمكن أن نطور نظرتنا للحوار بين الثقافات وفي الوقت ذاته نطور نظرتنا للصراع بينها. وكل هذا لصالح التسامح، كرهان واحد. أي تناقض هذا؟! نعم، قد تكون هذه النظرة المحكومة بعقيدة الثالث المرفوع هي أهم أسباب انسداد آفاق التعايش والسلم الحضاريين. ومع أنني لا أنوي من خلال هذا التقديم المقتضب، التطرق مجدداً إلى إشكالية التعريف، فإنني أفترض أن القارئ سيشاطرني الرؤية أو على الأقل، سوف يتفهم نزوعي إلى كون الجدل اليوم هو وهمي بين حضارات افتراضية. لنقل إنه جدل بين ثقافات قد توجد في داخل الكيان الواحد أو خارجه. لكنها تظل بمثابتها الحقيقة الأكثر موضوعية من وجود حضارات وهمية لا توجد ولا يمكن أن توجد إلا في الأذهان الحالمة، أو تلك المولعة بنحت المستحيل التحقق. إنه جدل بين ثقافات في قلب حضارة واحدة موزعة بتفاوت شديد بين هذه الكيانات الثقافية. إن استعمالنا لعبارة جدل بين الثقافات هو لأجل فتح المجال للصور الممكنة لهذا الجدل. هل هو حوار أم صدام. لسنا بصدد تحيين القول في مسألة الحوار أو الصراع، طالما أن هذه الثنائية نفسها أثبتت حتى الآن هشاشتها وبؤس محتواها المفهومي. إن الحوار الذي نريد التقديم له الآن، ليس هو الحوار الذي ملأ مسامعنا في إنشائيات صناع المثل الباردة عندنا أو عندهم. وطبعاً، إن الصراع الذي نعنيه هنا لا يلتقي هو أيضاً مع المفهوم الذي يحمله كهنة العنف الأعمى عندنا أو عندهم. إنه مفهوم هو من الاختلاف بحيث قد يصل إلى حد إقناعنا بأن ثمة إمكاناً

آخر لصيغة وسطى، ألا وهي: **الحوار في الصراع، والصراع في الحوار**. إن الحوار هو مستوى من مستويات الصراع. حيث لا قيام لحوار بين غير المختلفين والمتصارعين. بل إنها الصورة الأكثر مثالية وأخلاقية عن صراع ينبغي أن يكون ويستمر أبداً؛ لأن به فقط، تستطيع الجماعة الإنسانية التطور بدون فظاعة. إنه الصراع الذي يجعل الأفكار تتقارع في سوح النقاش النقدي، نيابة عن الشخوص، وبالتالي بأقل تكلفة إنسانية. وعليه فإن قصة جدل الأنا والآخر، هذه النغمة المونولوغية التي تخفي صراع الأنا مع آخره، والذي أحب أن أسميه: (آخر - الأنا) l' autre de moi، تشكل اليوم مسؤولية كبرى تقع على عاتق الغالب والمغلوب، أي على الأنا والآخر معاً.

لن أتحدث هنا عن آلان غريش، حيث سأحتفظ إلى حين بتعليق خاص حول مقالته المعنونة: الإسلاموفوبيا، في كتابنا هذا. وهي في الأصل مقالة، كان قد قام بنشرها على صفحات جريدة لوموند ديبلوماتيك، التي يشغل رئيس تحريرها، والتي أعيد نشرها كالمعتاد في المجلة الفرنسية: manière de voir، التابعة لنفس الفريق الصحفي. وسأكتفي هنا بالتقديم لقطبين شهيرين - هما أمبرتو إيكو، وكارل بوبر - وهما من بين الأكثر إثارة للجدل، والأكثر نزوعاً إلى نقد البنى العميقة للحضارة الغربية. بل هناك الكثير مما يجمع بينهما في المقام. فبالإضافة إلى النزعة الإنسانية التي تشكل غاية ما يصبو اليه الناقدان، هناك الازدراء بذلك المنظور الذي تطفو الحقيقة من خلاله وكأنها في كمالها البهي. فالنقاش مفتوح عند بوبر كما أن التأويل مفتوح عند إيكو. ولا عجب أن يكون الأول داعية إلى المجتمع المفتوح والثاني داعية إلى النص المفتوح. فالمجتمع المفتوح عند الأول، هو المجتمع الذي تستطيع الفردانية أن تعبر فيه عن نفسها بحرية تامة. والنص المفتوح يرى في المتلقي طرفاً رئيساً في صناعة المعنى. وكلاهما، المجتمع المفتوح والنص المفتوح، يفترضان عقلاً مفتوحاً على الإمكان. فالمتاهة الهرمسية التي شكلت مثال إيكو عن ذلك التراث الإغريقي الآخر المغالط، غير المصون بميزان ولا محدود بيقين، دليل على قوة الإمكان المعرفي، وارتفاع أسباب تكافؤ الأدلة. قد تكون المشكلة كامنة في هذا الإرث المابعد - سقراطي، الذي يرجع إليه الفضل في تحديد نمط التفكير الغربي الحديث على شرط الرؤية العلية، بالمعنى الذي لم يعد هناك أي إمكان للتفكير في الثالث المرفوع. وهذا التنميط الخطي العلي هو ما سيكشف كارل بوبر عن عمق أزمته في نقده للاستقراء.

من حق أمبرتو إيكو أن يحتفظ بميل خاص إلى مجاله الثقافي والعمراني. فهو يعترف بهذا الميل حتى الثمالة. لكنه ميل يحمل سنخية أي ميل ممكن لأي كائن بشري، في أي

مجال ثقافي. فالموضوع هنا ليس موضوع نزعة تصنيفية، بقدر ما هو شعور وإحساس بالراحة. وفي مثال أمبرتو إيكو الذي سبق أن مثّل لذلك بتفضيله العلاج في ميلانو: حيث سيساعده ذلك على الإحساس بوجوده في منزله. وهو ماسينمي قدرته على التغلب على المرض. هو بهذا المعنى إحساس متخيل. وهذا ما يجعله يعترف بالحق نفسه للغير، إلى حد الدعوة إلى احترام ثقافة الغير في مجال الأنا، وليس مجرد احترام الآخر في مجاله. وهذا منتهى ما يمكن أن يصدر عن ناقد يسعى إلى أنتروبولوجيا جديدة. ذلك لأن هذا القدر من الاحترام للغير في مجاله، هو القدر المتاح، وغير المتنازع حوله إزاء الكائنات البرية. فكلنا يحترم عالم وأنماط البهائم، ما دامت هذه الأخيرة لم تطالب بحقها في الأنسنة. إن أمبرتو إيكو سيشاطرنا هذا المنظور. فالاحترام الذي ينبغي أن نحمله عن الأغيار، ليس بشرط أن يبقوا حيث هم، بل بأن يكونوا حيث نحن. وذلك هو المحك الأخطر، لأنه في ظني حتى أمبرتو إيكو لن يقوى على القبول بذلك إلى آخر المشوار. بل وليس في وسع أمبرتو القول على نحو آخر. لأنه ليس بعد هذا الحد الأدنى من الاعتراف، إلا أن يسقط في فخ الهنتنغتونية. لقد تحدث هنتنغتون عن صدام بين الحضارات يمكن تطويقه في الداخل بإجراءات شمولية، تحت طائلة المنظور التقليدي للدولة - الامة أو الرابطة الوطنية، بوصفها رابطة حضارية موحدة. الأمر الذي قد يثير نوعاً من الغثيان بالنسبة لكارل بوبر، وهو يميط اللثام بجرأة عن أكبر أكذوبة حديثة، اسمها الوطنية أو الرأي العام. كما يمكن تطويقها في الخارج بسلوك سياسة الانزواء. فمقتضى الهنتنغتونية هو أجرأة تغريب الغرب، أو لنقل إعادة غزو الغرب. غرب مهدد بالأفول الثقافي. من هنا، الدعوة إلى تصعيد خيار اللاتسامح ضد الهجرة الأجنبية التي تجرف معها عادات وتقاليد، من شأنها أن تغرق بلداً كالولايات المتحدة الأمريكية. هي اليوم في طليعة الدول الغربية المهددة بأن لا تكون غربية. إنها الدولة المهددة بأن تنسى لغتها، وإلى الأبد! هذه الحرب الحضارية في الداخل الأمريكي هي مشكلة أمريكية بحتة. ولذا فإن تفويتها إلى الخارج، هو من باب ضمان هذه الوحدة المهدد. ما يعني أننا أمام كيان لا يمكن أن يعيش دون افتراض عدو استراتيجي، يشغل به الرأي العام عن هذه الهشاشة الاجتماعية لغرب أمريكي حكم عليه هنتغتون بالانتحار. لغرب أمريكي بدأ تراجيدياً وسينتهي كذلك. إنها دعوة غير مباشرة للانزواء والتراجع إلى الحدود الطبيعية، وفي الوقت ذاته دعوة صريحة لحرب طويلة الأمد لتجفيف منابع التهديد الحضاري في الداخل. إن مشكلة هنتنغتون داخلية. لكن هناك من أراد أن يجعلها مشكلة العالم. وكأنه بات لزاماً على العالم أن يتعبأ لحل المشكلة الأمريكية بعد أن حلت بها لعنة كهنة أباتشي. حتى يمكننا القول بأن مجال تطبيق المنظور الهنتنغتوني، هو الداخل الأمريكي. إن ما يحدث في الخارج لا علاقة له

بهذا المنظور الانزوائي. فأمريكا لا تنزوي ضمن حدودها الطبيعية كما دعى إلى ذلك هنتنغتون. ولا ندري هل ذلك لإحساسها بأنها لاتملك أصلاً، جغرافياً. فلعنات (مانيتو) لن تسمح لها بالاحساس بامتلاك الأرض بالتقادم. إنها تمارس التدخل، وهذا ما يرفضه داعية الصدام بين الحضارات. فهل ياترى هذا تحريف للنص الهنتنغتوني تمارسه قوى التحريف في البيت الابيض؟ قد يرى البعض في ذلك ضرباً من الاجتهاد. لكن هذا لا يحجب فظاعة كونه اجتهاداً مع وجود النص!

إذا عدنا إلى أمبرتو إيكو، فسوف نقف على حد أدنى من التوافق الإنسي. فهو يدعو إلى احترام المجتمعات المختلفة ثقافياً ليس حيث هي هناك فحسب، بل حيث هي هنا أيضاً. والفرق كما يبدو واضح تماماً. ليس أمامنا أن نعلّم أبناءنا التميز كحالة نافلة في دنيا البشر، ولا أن نكتفي بالتعريف الأرسطي الذي يوقف التميز في حدوده البويولوجية، بوصفه تميزاً عن الحيوان. فهذا كان في وسع الايديولوجية الداروينية أن تجهز عليه كما فعلت خلال مرحلة ليست بالقصيرة في حياة الكيان الغربي وعلاقته بالآخر؛ بل علينا أن نعلمهم على أن التميز قائم في عالم البشر. وبأن معيار ذلك ليس تصنيفياً، بل تلك طبيعة الأشياء.

إن أمبرتو إيكو، هذا المفكر اللساني الكبير وصاحب الأفكار الأكثر دهشة في عالم السيميوزيس والهرمينوتيك، يملك جرأة استثنائية إلى درجة الاعتراف بالمأزق التناقضي للثقافة الغربية. التناقضية التي أصبحت خبزاً يومياً لثقافة تكفر بالثالث المرفوع وبالتناقض. ولكنها مع ذلك تملك أكثر من غيرها القدرة على مداعبة تناقضاتها إلى حد الغباء، وأحياناً بوقاحة. فالذين يؤمنون من هذه الحضارة بسوء التلوث البيئي يقبلون إذن بمنشآت ومختبرات لإطالة أمد الحياة، لا يمكنها أن تعمل إلا على شرط تلويث البيئة. فهل هي مشكلة المعايير أم أنها الضحالة الوجودية، بكل حمولتها الغثيانية التي عبّر عنها الهاربون من جحيم هذا المنطق الفاوستي الذي خيم على غرب أصبح اليوم في المرحلة الأخيرة من لعبة ميثاق غرري: كيف يسلم الروح والجسد للشيطان. إنها في نظري، خدعة كبرى. وبعدها أستطيع أن أجزم بأن مستقبل هذه الحضارة لن يحتفل لا بالروح ولا بالجسد. إنه العماء القادم. وليس ثمة من يملك رمقاً لينادي: شراع.. شراع، على طريقة شكسبير. لأن الغرقى، قطعوا حبل العودة، ولوثوا المستقبل!

هذه الدوامة التناقضية هي موضوع المقاربة الثقافية لنقاد الغرب من الغرب نفسه، ولأمبرتو إيكو كذلك. ما يجعل هذا الأخير حقاً جديراً بهذا التأسيس الواعد لأنتروبولوجيا جديدة، ليس بالمعنى الذي تدعو إليه منظمة (عبر الثقافات)، التي ينتمي إليها أمبرتو نفسه، والداعية إلى هذه الانتربولوجية البديلة. بل بالمعنى الذي ينتهي بجعل الغرب نفسه

موضوعاً لدراسة الآخر، ولقراءة أخرى. لقد فعل أمبرتو بالحضارة الغربية ما فعله ستراوس بالفكر الوحشي، مع وجود الفارق طبعاً. **فالانتربولوجية البديلة هي إذن، قلب ذكي أو لنقل إعادة ترتيب للذات والموضوع.**

إنه لمن حسن الحظ أن يكون فرسان التسامح الثقافي، هم من جنس المشتغلين على اللغة. وكأن اللغة هنا تعيدنا كرهاً إلى أصل الوجود؛ من حيث هو وجود متكثر في وحدته الظاهرة. فمن تشومسكي حتى أمبرتو إيكو، تغدو اللغة حقاً أنسب مأوى لهذا التصور الأكثر تسامحاً للوجود. وهو أمر يبدو في منتهى الضرورة والوضوح. فهل هو قدر اللغويين أن يكونوا أكثر تسامحاً من نظرائهم. وهل قدر اللغويين أن يملكوا وحدهم، في الأعم الأغلب، في زمن التداول الاقتصادي والتجاري الأعظم، إحساساً ثائراً على هذه الهيلينية المؤسسة للعنف الثقافي. إنهم، أي اللغويون، هم الأكثر تفهماً لنا نحن الآخر. نعم، نحن الآخر، حيث كان علينا أن ننظر إلى أنفسنا بوصفنا الآخر دوماً. ليس مقابل الأنا المتمركزة للغرب، بل الآخر حتى بالنسبة لنا. إننا ننظر إلى أنانا ليس بوصفها أنا - حيث لزم أن نشاطر الغرب في نظرته إلينا كأغراب - بل بوصفها الآخر بالنسبة لأنها يفترض أن تكون جزءاً من تاريخ الغرب. فإذا كانت اللغة، مأوى الوجود، فإن اللغوي لا مأوى له إلا في قلب هذه الملحمة التصنيفية للنوع ضد النوع، برسم الإنسانية الناطقة. إن النحو الكوني عند تشومسكي يفترض وجود هذه الملكة المبدعة، التي تجعل الكائن نفسه يتميز ويتعرف باللغة وفي اللغة. إنها القواعد الثاوية في ضمير المتكلم أينما قذف به قدره الأنتربولوجي. إذن، من الصعب علينا أن نقبض على الآخر الغرائبي في ضوء هذا التصور النحوي الكوني. إن الكوسمولوجية النحوية التشومسكية، تستبعد الغرائبية من المجال الذي يفترض فيه وجود الكائن الناطق. فالتميز هنا باللغة لا بالوجود. وإذا ما سلمنا بالحلولية الهيدغيرية، فسوف يكون التمايز هنا لاغياً، لأن اللغة تعوض التغاير، بوصفه تغايراً اعتبارياً مضللاً. إن الأمر نفسه نصادفه عند صاحب (العمل المفتوح). حيث شرط المعاضدة، جعل المتلقي المفترض جزءاً من ثلاثية صانعي المعنى، إضافة إلى كل من النص والمتكلم. وعلى أساس هذا المنظور التأويلي المفتوح على آفاق الإمكان إلى حد معانقة المتاهة الهرمسية، سيكون للمتلقي الحق في الانخراط في مخاض صنع المعنى. إذا اعتبرنا الثقافة الغربية نصاً شأنها ككل الثقافات الأخرى - وأمبرتو إيكو يعتبر العالم نصاً - فإن على الآخر أن يمارس حق القراءة كما يشاء ووفق قواعده. لذا يتأسف السيميائي الإيطالي أثناء رفضه لحالة الأفريقي الذي يفرض عليه أن يقرأ نفسه كما علموه أن يقرأ نفسه. أي بحسب المنظور الانتربولوجي الغربي. هذا الانخراط المشروط عند أمبرتو إيكو للمتلقي في قراءة هذا النص المفتوح، على خلفية تحديد قواعد للتأويل، يمكن من خلالها أن نقبض على ما هو صحيح وما هو خاطئ في هذه المغامرة التأويلية. وهو الأمر الذي

سينقلب رأساً مع كارل بوبر، داعياً إلى قراءة مفتوحة لنص مفتوح. أي بمعنى آخر حتى ذلك التأويل الخاطئ، يتمتع بنحو من السلطة المعرفية. ويساهم في صراع الحضارات. على اعتبار أن الصراع هنا حسب كارل بوبر يفيد معنى أكثر عمقاً مما يفيده معنى صراع الحضارات بالمعنى السياسي والأيديولوجي. إنه ضرب من التدافع بين الثقافات والأفكار، هو قدر الحضارات نفسها؛ قدرها أن تبدأ مجرمة، ليس بالمعنى الجنائي، بل بالمعنى الذي يفيد فعل التجاوز والاختراق لليقينيات والمسلمات. إنها سيرورة نحو ضرب من الكمال، هو مستحيل التحقق في نظر بوبر. من هنا قدر الخطأ الملازم والمفترض أيضاً للفكر. إن غاية هذا الصراع ذي الطبيعة النقدية هو لغاية دحض الخطأ. هنا يلزم التعويض بالحوار المفتوح، الذي قد يصل حدّ مواجهة الأفكار بلا هوادة وبلا انقطاع. دون أن يمس ذلك حامل هذه الأفكار. وهذا هو أهم ما يميّز الاجتماع الغربي: كونه مجتمعاً مفتوحاً أكثر من غيره. بل واستثناءً في تاريخ البشرية.

أجل، هناك الكثير مما ينبغي الإنصات له في الدرس الغربي. فمن يجرؤ على القول بغير هذا؟! وهذا لا يمنع من القول بأن هناك الكثير مما يجب على الغرب تعلمه منا. فإذا كان الغرب هو المرآة التي نرى من خلالها صورة مستقبلنا - وسنحسن الظن هنا بهذه الرؤية التاريخانية النمطية التي أودعها ماركس مقدمته للطبعة الانجليزية للرأسمال - فإننا نصلح أن نكون المرآة التي تمكنه من النظر إلى ذلك النسيان الذي مارسه في حق كبرى القيم التي شكلت حلم الأنوار ذاته. وتكشف له عن ما لم يفكر فيه من ممكنات المستقبل المفتوح. فإذا كنا نرى في الغرب مأزق تخلفنا، فعليه أن يرى فينا مأزق تطوره. هكذا نصبح نحن المرآة التي تكشف للغرب عن صور مستقبل ممكن، ربما نحن في وضعنا المتأخر، أقدر على تخيله، بل ونملك الجرأة للتعبير عنه. ذلك لأنه المستقبل الذي تستبعده تاريخانية هذا النمط الحضاري وحيد الاتجاه.

ومع ذلك لابد أن ندرك بأن الغرب لو سلمنا بأنه الكاشف النمطي عن صورة مستقبلنا، فما علينا إلا أن نحذر أكثر من أي وقت مضى. فالسؤال هو: كيف سنتجه إلى مستقبل انكشفت أزمته بوصفه نمطاً بلا مستقبل. فليس ما بعد هذا المستقبل مستقبل. يتحول النص الماركسي من نص مغرٍ للعالم الثالث إلى نص يثير الرهاب. فماذا لو أصبح العالم كله يملك القدراة الصناعية لـ G8. أين سنقذف بنفاياتنا؟! ومن سيكون المنتج ومن سيكون المستهلك.. ومن سيكون الشمال ومن سيكون الجنوب.. وأي كائن إنساني يعدنا به مستقبل، لعل العالم الثالث على تخلفه يشكل راحة بيولوجية لكائن بدأ يفقد استعداده للتكيف داخل كوكب ملغوم بالنفايات ومثلوم الغشاء. كيف تتحمل المفارق الغربية أن نربح مصنعاً ونخسر كوكباً. ومع ذلك تسمح الوقاحة بإعلان التحدي!؟

ربما كان بوبر متفائلاً فوق العادة لما تحدث عن تحرر الفردانية الغربية وأفول السلط. ثمة ما لم يشأ بوبر التفكير فيه وفق نظريته في فعل الدحض المستدام. فهي المفارقة التي أحسن التقاطها أمبرتو إيكو بلياقة عالية. حيث وقع بوبر في فخ النسيان؛ أي اللغة نفسها التي يتقنها هذا النمط الحضاري شديد الولع بممارسة النسيان. إنه يشير إلى نهاية السلط بعد أن قفزت الفردانية إلى الواجهة. ونحن هنا لسنا بصدد التفصيل في موضوعة كهذه، ولا ننوي قلب الطاولة في وجه أكذوبة كهذه، ربما في متناول بوبر تكذيبها بناءً على نهجه في التشكيك في قضايا نظير الرأى العام، والاعتراف بعدم إمكان قيام كيانات على الأوهام والأساطير. وذلك باعتبار الأمة في نظر بوبر، وفي ضوء الأسطورة المذكورة، هي صناعة للدولة. أين حرية الفرد وما هو مصداق رفع الوصاية عن كائن بدا في مثل هذا الحال، أسوأ وضعاً من حيث كثافة السلط وسطوة الوصايات. المجتمع الذي استطاع اكتشاف اللغة التي تمكنه من تحويل الوضع الجنائزي لحضارة موت الإنسان كما أعلن ماركوز ذات يوم، إلى كرنفال للقهقهة على الذقون. إنها الحضارة الأكثر قدرة على التهام كائناتها بنعومة ولياقة عالية. لكم كانت حفلات الوجبة البشرية داخل القدور العملاقة، ورقصات آكلي لحوم البشر، بدائية حقاً. لأننا لا زلنا نحتج على تلك القدور اليومية الجاهزة دوماً لتقديم وجبات بشرية جماعية دونما حاجة إلى حفلات موسمية.

إن ما نرمي إليه في هذه المعالجات، هو محاولة لفتح نقاش جاد وصريح. ليس الغرض منه زف الذات بشططها على خلفية استئصال الآخر ونفيه. ولا جلداً للذات أمام دفق هذه الروائع التي ينتجها الآخر ونشاركه فيها ولو برسم الاستهلاك. إنها دعوة إنسانية، هي في النهاية قدر لقيانا ووصالنا في محك الأسرة الدولية. وبالتالي هي مسؤولية الجميع لأجل الجميع. وهي الدعوة التي نجدها ماثلة في عمق ما ندين به لثقافتنا. لقد أنستنا فترات انتصاراتنا، هذا الجانب الأكثر إنسانية في تعاليمنا. وهو الجانب المهمل التفكير فيه حيث بتنا ندرك أنه أقوى ما كنا نملك. وبالتأكيد هو أقوى حتى من تلك الجيوش التي صنعت لنا أمبراطوريات لم تغب عنها الشمس. لكن كانت شمس الحقيقة والعدالة بدأت تغيب عن أكثر مناطقها غرقاً في لعبة السيطرة. إننا لم نؤسس فلسفة للحوار. وهذا طبيعي لأننا وجدنا في أزمنة كانت القوة هي اللغة السائدة والبديلة عن الحوار. فرق كبير إذن، بين أن تكون في حوزتنا تعاليم تؤكد على ضرورة الحوار وتستحسنه، وبين أن نمتلك فلسفة للحوار. لقد قالها مرة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام : (اضرب بعض الرأي ببعض يتولد منه الصواب وامخض الرأي مخض السقاء).

فهلا امتلكنا الجرأة لمخض أساطيرنا الجديدة، مخض هذا السقاء، عسى أن يتولد منه ما يساهم في سلمنا المجتمعي وتطورنا الاجتماعي والحضاري. كيف ندخل مخاض البناء

الحضاري وأذهاننا من الهشاشة بحيث لا تتحمل مخاضات الفكر ولا تتسع للنقد والحوار وحسن تدبير الاختلاف والتدافع بالتي هي أحسن. وماذا يضيرنا إن نحن تحاورنا جميعاً حتى نضيف فكراً إلى فكر.. وعقلاً إلى عقل.. فنختصر المسافات. قال لي بائع الصحف، وهو يحمل زفرة هذه الشعوب المعذبة: إنني أدعو إلى أن يكون لنا يوم نسميه، يوم للتأمل! قلت له مازحاً - جاداً: إنك تدعونا إلى شيء كبير. فيوم للتأمل بالنسبة إلى شعب مؤلف من أربعين مليون نسمة، معناه أننا سنفكر أربعين مليون يوماً، وهو ما يعادل ألف ومئة وعشرة قرن وقرن. وهذا تفكير طويل يمكن أن يشكل تهديداً يفوق امتلاك أسلحة نووية! ومن يدري أن مبادرة كهذه من شأنها أن ترى فيها القوى العظمى، تهديداً لمصالحها القومية.

يمكنني أن أجري مقايسة على ما يدعو إليه بائع الصحف. ولنجعلها دعوة إلى يوم للحوار. وأيضاً وبالموازاة ندعو إلى يوم فقط للحوار بين الثقافات؛ ففي تقديري أن دعوة السيد خاتمي طالبت بما ليس في وسع عالم، لم يجرب ساعة للحوار، فبالأحرى سنة للحوار بين الحضارات!؟

التسامح

إنـــها حكاية مفهوم

تحتل المشكلة المفهومية قاعدة الأزمات التي تواجه أنماط التفكير وقضايا المعرفة. لذا لزم أن تتنزل منزلة مقدمة الواجب في البحث العلمي والتحليل النظري. وقد بات مؤكداً عند أهل النظر، بحكم الخبرة والمعايشة لأهم المشكلات المعرفية، أنه غالباً ما يكون مدخل تحرير محل النزاع هو المعالجة المفهومية التي عادة ما تتأثر بطبيعة تصورنا للوقائع والأشياء ومن ثمة كيفية تعريفها. ومن المؤكد أنك متى ما تصورت غيرك عدواً، فسيكون تعريفك أو وصفك للإنسان حتماً على أنه عدو لأخيه الإنسان. ليس الآخر هو العدو إلا إذا سلمنا بأن الأنا باعتبارها «آخر» أيضاً مشمولة في هذا الوصف. فالقول: إن الآخر ذئب يستدعي القول: أنا ذئب للآخر. . والقول: الآخر هو الجحيم، يستدعي القول: أنا الجحيم.

وعليه، فمن شأن تصور كهذا أن تترتب عليه آثار سلوكية، كلزوم الحذر الشديد والريبة والتبييت للآخر والتربص به أو تشريع ما يسمى اليوم تحت طائلة الهوس الإرهابوفوبي، بالحروب الاستباقية، التي تعيدنا إلى شريعة القتل بالشبهة والظنة وترسم للنوع خريطة طريق سالكة لمستقبل أكثر وحشية وفوضى. إن للمشكل المفهومي تأثيراً كبيراً على ما نعانيه من أزمات تسم علاقتنا بالآخر. إذ ليس في مكنة عقل مشحون بصورة نمطية عن الآخر أن يقبل به نظيراً له في المعاش، أو طرفاً له في الحوار أو شريكاً له في المواطنة. من هنا ارتأينا تأمل مشكلة التعصب ومطلب التسامح من ثلاث زوايا أساسية: التسامح مفهومياً وإنسانياً ودينياً. وصفاً لآفة المتداول مفهومياً واجتراحاً لمفهوم نموذجي للتسامح. ووصفاً كذلك لواقع التسامح إنسانياً ومن ثم اجتراح مفهوم نموذجي للإنسان حامل التسامح. كما نروم وصف واقع التسامح والتعصب دينياً بحسب الواقع بحثاً عن مفهوم نموذجي للتسامح الديني المنشود. وقد راعينا في الترتيب جهة المواسعة والمضايقة، من حيث إن محل المشكلة المفهومية هو الفكر والعقل وهما أوسع وأرحب من تاليهما، حيث العالم العقلي هو مجال التفكر في الممكنات غير المحصورة، فهو أوسع من عالم التحقق والتشخص - إذا وجب الوجود لشيء وجد، كما أن المعالجة في الدائرة الإنسانية هي أعم منها في الدائرة الدينية. غير أننا سنضطر من الناحية الإجرائية إلى تقسيم الجانب المفهومي إلى مستويين. ذلك لأننا سنتأمل، في البدء، المشكل المفهومي من الناحية العامة، ومن ثمة تأمل المشكلة التي تعتري المفهوم والنقص الذي يشكو منه.

إننا سنتعاطى مع الجانب المفهومي في مستواه الأول كفرضية ليس إلا، حيث إن كنا غير قاطعين بوجود المشكلة المفهومية، فإن افتراضها للاعتبارات المذكورة يظل أمراً تقتضيه المعالجة العلمية. بينما في المرحلة الأخير، مرحلة إعادة بناء المفهوم وتطويره في ضوء المعالجة الإنسانية والدينية، ستكون الزاوية المفهومية في هذا المستوى بمثابة نتيجة وثمرة لهذا التأمل. وهكذا تكون النتيجة هي الفرضية، وتأكيداً على صدقها، لكن بصورة أوسع وأنفذ وأكمل من الفرضية. ذلك لأن النتيجة في الحقيقة لا يمكن أن تكون مجرد تأكيد على صدق الفرضية، بل إن النتيجة تستزيد كمالاً وجدة ونضجاً وتبلوراً مع سير البحث والنظر. فالتحليل والمعالجة ليسا غير معنيين بتطوير النظر للفرضية نفسها، بل إن للتحليل والمعالجة دوراً أكبر من مجرد تأكيد الفرضية. إن الفرضية ما هي إلا مدخل ممكن في مجاهيل الإشكالية. والنتيجة لا تأتي بالضرورة مساوية للفرضية، بل هي أكبر منها قطعاً، لأن خطوات التحليل والبرهنة العلمية تفتح العقل على آفاق وتدرجات معرفية لا تنطوي عليها الفرضية. فكل مرحلة وكل نكتة في سيرورة البرهنة تفتح كوات هائلة للحدوس التي ترافقها وتخرم وسائطها وتتربص بها، فإذا بالفرضية تجد نفسها مع كل خطوة في البرهنة أمام آفاق جديدة وموسعة. فتنضج الفرضية تباعاً، وتنمو مع سير الدليل والتحليل. لذا رأينا أن الحديث عن الجانب المفهومي يتطلب مستويين: أحدهما فرضي، وفيه سنشير إلى مشكلة المفهوم العامة، والثاني استنتاجي، وفيه سنعيد بناء المفهوم الخاص، أي الخروج بتصور مختلف لمشكلة التسامح والتعصب. وبينهما سيجري الحديث عن التسامح إنسانياً ودينياً؛ واقعاً مفترضاً وبديلاً مطلوباً.

في التسامح مفهومياً:

ليست المفاهيم عناصر قارة، أو مفصولة عن أنساقها المعرفية. فمثل هذا القرار لا نسلم به حتى للعناصر الطبيعية ولا للجبال التي يراها الناس ثابتة فيما هي تمّر مر السحاب. فبما أن عالم البشر محكوم بقوانين اجتماعية وتاريخية شديدة التحول بحكم المجرى التداولي الذي لا يني يتطور حثيثاً بحثاً عن الكمالات الممكنة، حتى أن النكوص إلى ما بالقوة بعد التحقق بالفعل من المحالات، فإن ثبات المفاهيم وعدم تقيدها بالتحولات التي تمس أركان النمط المعرفي هي من كبرى الأوهام التي لا يزال يدين بها عموم البشر. وكنا قبل ذلك وفي محل آخر قد أشرنا إلى أهمية نقد النمط المعرفي، الذي لا يزال أمراً غائباً في تفكير أهل الأديان بصفة خاصة، نظراً للوهم الذي يجعلهم على درجة كبيرة من الخواف بفقد ميزة الثبات في هذا الدين. كما لو أن فكرة التطور والحركة مهددة لجوهر الدين ذي الطبيعة القارة والثابتة. وقد كنا بيّنا في محله أن القول بالثبات هو بخلاف التصور الديني الصحيح، لأن القول بالثبات يحرم حق البشر في التقدم والتطور ابتغاء الكمال، إذ

الحركة ما هي في نهاية الأمر سوى هذا الخروج من القوة إلى الفعل طلباً للكمال. إن القائلين بالثبات، يتوهمون بأننا نعيش في عوالم الكمل الذين لا حاجة لهم لمزيد من نشدان التقدم والتطور. بل حتى أولئك الذين قسموا العالم إلى ثابت ومتحول، في محاولة توافقية وسطية ميكانيكية وليس تواسطية جدلية، كانوا قد وقعوا في المحذور من حيث أن لا ثبات على الإطلاق في عالم غير الكمل. وأن ما يبدو لهم ثابتاً هو متحول بالذات أو بالعرض أو بالشأنية. لذا تحدثنا برسم التواسطية عن مفهوم الثابت/ المتحول وليس الثابت والمتحول. لقد شهدت أوروبا خلال القرن التاسع عشر ذلك الجدل الذي فجرته الداروينية، حيث تعدى النزاع من دائرة العلم إلى دائرة الأيدولوجيا. فكان الصراع بين موقف التطور وموقف الثبات، الذي مثله رجال الدين. ومع أن قسماً كبيراً من نتائج النشوئية الداروينية واجه اعتراضات علمية اليوم، إلا أن الغلب الذي مكن الداروينية من الانتصار هو الفلسفة التي تكمن وراء كل الاستنتاجات الداروينية بما في ذلك الاستنتاجات التي ثبت اليوم خطؤها العلمي. ومع ذلك ففكرة التطور والحركة مما فاضت به فلسفات البشر منذ أقدم العصور الفلسفية إلى يومنا، حتى أن العالم الإسلامي شهد من علماء الدين والفلاسفة من أقرّ بالحركة الجوهرية كما لا يخفى، مقيماً عليها أهم الأدلة الفلسفية وأحكمها حتى الآن. وإذا كان عالم البشر هو في تحول وتطور شؤون، فإن الإنسان لا يعاقر العالم مباشرة، بل يفعل ذلك حتماً بواسطة الفهم. وما تطور الأفهام إلى عرض لتطور شؤون البشر، يتحدد ذلك بتجدد النزوع وتطور أشكال التكيف مع المحيط والعلاقة مع الأشياء.. فالإنسان هذا الكائن الثوري الذي لا يتحدد وجوده بالنمط المعرفي الواحد، يجدد فهمه للأشياء - بما في ذلك الأشياء التي تبدو له ظاهرة - لا شيء ثابت على الإطلاق. ولقائل يعترض قائلاً: حتى الله؟!

نقول إن ثمة ما يغفله هؤلاء في تصورهم للتوحيد. فتصورهم لله من سنخ تصورهم للمخلوق؛ حيث ما قدروا الله حق قدره.. فلا قدروا مخلوقه حق قدره.. فلا يعون سر الالوهة إلا مقدار ما يجود به الخيال، وهو من الحس، بالخيال نفسه أدركوا من أمر الجنة رماناً ولحم طير مما يشتهون، لا متعة عالم العقل التي لا يحدّها خيال.. فأقول بأنه:

أولاً: إن الله كل يوم هو في شأن كما أخبر عن نفسه، وهو ما أسميه بالحركة الشأنية، وهي على كل حال، شأنية الفيض والتجلي الجلالي والجمالي بلحاظ أحوال الممكنات القابلة بالحوادث كما شاء لها بارؤها، وقائمة مستمرة بواجب الوجود. فلا يذهب بك الخيال والغفلة عن الاعتبار مذاهب الغمر الدهماء، فكل بحسبه، فافهم!

ثانياً: إن معرفتنا لله ليست قارّة ولا يستحسن أن تكون ثابتة.. فهي متطورة بحكم المجاهدة والاسفار العقلية والروحية نظراً وسلوكاً.. يدرك ذلك من آنس بمقامات أهل الاحوال، وذاق من متعة رهق الاسفار ما ذاق..

ثالثاً : إن فهمنا مهما علا لن يدرك حقيقة الله المتعالية. . فلكل حصة من الوصول ولا وصول إلا لأهل الأسرار. . ولهم في حاق المرتبة المذكورة مراتب تخضع لتراتبية مناسبة للمقام.

رابعاً : فلا يحسبن أحد أن حديثنا عن الحركة الشأنية هو حقيقة في حق الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً، وتنزه عن سقطات المعبرين، بل هو من باب التقريب للأفهام القاصرة، والعقول الدانية التي يتربص بها التشبيه ويلابسها الخيال ويدبّ إليها التجسيم دبيب النملة السوداء في الصخرة الصماء. ومن هنا معرة المتكلمين عن الله من دون قيود إحرازية وآفة المفاهيم وضرورة تطورها، وبؤس اللغة وقصورها عن وصف ما كان من أسرار الحضور وهوله لا الحصول وهونه. بل إذا سلمنا بأن الله لا يجوز في حقه الحركة المتوقفة على الأحياز والأزمان، فإن الثبات أيضاً لا يجوز في حقه لأن الثبات أيضاً يستدعي تصور مكان الثبوت والدرجة الصفر للزمان، وفيه تعالى لا يجوز لا القول بالثبات ولا القول بالحركة، وكل ما نتصوره كذلك في حقه كالحركة الشأنية هو باعتبار علاقة الخلق بفيض نعمائه وبما يبدو للافهام من أمره. لأننا جبلنا على تصور ابتدائي للفراغ والزمان، سابقان بالمعنى الكانطي لكل تحصيل وخبرة معرفية، وحيث تقصر بنا اللغة ويقصر بنا الفهم أن نتصور المطلق خارج الزمان والمكان، تأكدت قيمة المجاز والعجز عن التعبير على وجه الحقيقة. وهذا التجدد هو الذي يكسب وجود المخلوق معنى حقيقياً. من هنا نؤكد على أن الخواف الذي لاحق به أهل الأديان فكرة الحركة والتطور، هو نابع من طبيعة النمط المعرفي الذي تحددت به طريقة تصورنا للأفكار والمعاني، ما جعل عالم البشر عالماً لأدعياء الكمال، أي آلهة مزيفة تكتفي بمنازلها في الوجود. والحق أن الثورات المعرفية التي قطعها الإنسان، ولا سيما الحداثة التي بلغ تأثيرها إلى أهل الأديان أنفسهم، وساهمت في تعريفهم بالكثير من أسرار أديانهم، قلبت التصورات الموروثة عن النمط المعرفي المهيمن قبل الحداثة، وإن وجد مبثوثاً أشتاتاً في خزائن الأقوام السابقة. يعتقد أهل الأديان بأن الحديث عن تحول المفهوم هو جرف لأركان مجال تداولي غير قابل للخرم بأي حال من الأحوال. بل يرون في ذلك استحداثاً لمفاهيم جديدة ولأفكار جديدة على أنقاض فكرنا ومفاهيمنا وقيمنا. على أننا متى أمعنا النظر في التاريخ السوسيو - ثقافي للمسلمين مثلاً، نقف على تحولات كبيرة في نمط المعرفة واستحالة المفاهيم والأفكار إلى مستويات نسقية مختلفة. فنمط التفكير عند المسلمين في القرن الرابع الهجري يختلف عن النمط المعرفي لديهم في القرون السابقة واللاحقة. ولا داعي للاستشهاد بتاريخ اليهود والمسيحيين أيضاً. إن التحول الذي يطرأ على الأفكار والمفاهيم لا يعني نهايتها وتلاشيها كما يؤكد أنصار الثبات والمجال التداولي الخاص، بل نعتقد بموجب المجرى التداولي الذي يجعل عالم البشر في نمو دائم وتطور ونشوء مفاهيمي وأفهامي هو تجلٍّ لحركة إنسان

متطلع إلى أرقى الكمالات التي هي جبلية فيه، ومقوم من مقومات وجوده. وعلى هذا الأساس نعود ونقرر أهمية وضرورة التعاطي المتجدد مع الدين كتعاليم وليس كمنظومة مركبة بحسب النمط المعرفي الذي صادف مورد تنزلها الأول، مما يعطي مشروعية للتأويل المضيع في لجة دعاوى التقيد بالمورد الوحيد. لأن تفكيك التعاليم إلى شذر مذر يتيح معاقرتها من مستوى آخر ووفق نمط معرفي معاصر يستجيب لتطلعات الإنسان المعاصر وإكراهات وشروط وجوده. أي ما يتعين تلاشيه هو النسق المتركب من هذه التعاليم والذي يوظفها بحسب أنماط لعلها كانت تتحدد بشروط الاستجابة لشروط وظروف ما. فموت النسق هو مقدمة لنشوء نسق جديد تتواجد فيه التعاليم نفسها لكن في نسق وظيفي مختلف يستدعي جوانبها المعطلة أو مكامنها اللامفكر فيها قبلاً[1]. إن الأفكار متى ما انهد النسق تصبح في حال من التسكع والشتات، كأيتام لا مأوى لها تتطلع إلى انساق تستوظفها. إنها بمثابة أطياف هائمة يأخذها الحنين للتناسق، وإلى أجساد لتتلبسها وتصرعها صرع الأرواح الشاردة للأجساد. فمتى ما تحررت الأفكار من نمط معرفي، تصبح أكثر تحرراً وتنتشر بشكل كبير وفوضوي وتتسلل لأحشاء كل المنظومات. لذا عبثاً نحاول الحديث عن موت

---

(1) أتصور أن مشكلة الأنبياء أنفسهم مع اقوامهم تكمن هاهنا؛ أي أن ثمة من الحقائق ما لا يسمح به النسق والنمط المعرفيين. فيكتفي النبي بتقريبها بنحو لا يتجاوز حدود ما يسمح به النمط المعرفي التاريخي المهيمن. هذا هو سر ما لم تفصح عنه مجازات القرآن نفسه إلا على سبيل الإشارة والتقريب، ما جعل ابن عباس يقول: إن هناك آيات سيفسرها الزمان. ولعله تعبير عن قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْنَٰهُم بِكِتَٰبٍ فَصَّلْنَٰهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥٢﴾ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ ۚ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَآءَ فَيَشْفَعُوا۟ لَنَآ أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ ٱلَّذِى كُنَّا نَعْمَلُ ۚ قَدْ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا۟ يَفْتَرُونَ ﴿٥٣﴾﴾ [الأعراف: 52-53]. فهؤلاء الذين علقت في أذهانهم بعض صور الباعثة على الترددات ومكابرات الانتظار سوف ينكشف لهم ذلك بالوضوح التام لكن عبثاً بعد فوات الأوان. ومع أن لسان الآية يفيد معنى العاقبة ويوم الحساب إلا أننا نستلهم حسرة كل تأويل بعد أن كان محض إشارة مجازية لم يستفاد منها قبل تأولها وتحققها، لنقل الاستفادة من الحقائق هنا قبل أن يمنحها التاريخ معنى واضحاً. وهذا ما يجعل آلية فهم النص خارج النسق المهيمن في عهدة التأويل. فالتأويل وحده يملك تحرير التعاليم من النمط المعرفي المهيمن وإعادة قراءتها في ضوء النمط المعرفي جديد. إذا كان البعض دفاعاً عن النسق التداولي المغلق يستند إلى قاعدة أن ما من نبي إلا وبعث في قوم، فإن ذلك من باب أولى تأكيد على مشروعية التأويل، حيث لا تفسير بعد انسداد العلم وتمام الرسالة إلا أن يكون تأويلاً. وإن ما من تأويل إلا في سياق وفي قوم. أو بتعبير آخر، لا تأويل إلا داخل نمط معرفي معين. إن الأنبياء خاطبوا بفكرهم جميع الأجيال، لكنهم تقيدوا بالنمط المعرفي التاريخي لقومهم، وأخفوا حقائق الأجيال القادمة تحت مجازاتهم، وهو ما ظل في عداد المتشابه عند القدامى ينتظر انبثاق النمط المعرفي المناسب لإحكامه. ذلك هو الوجه التاريخي للخطاب النبوي.

الأفكار والتعاليم أو نهاياتها . بل كل ما هنالك هو إعادة انتشار أو عن إعادة تركب أو تحرر الأفكار من وصمة النسق وقوانينه وإكراهاته. نعم، للانساق نهاية، لكن الأفكار لا نهاية لها. إن القطيعة هي مع النمط لا مع الأفكار. . مع طريقة في تركب الأفكار والتعاليم وليس مع الافكار التي هي مثلها مثل المادة لا تخسر ولا تربح لكنها تعيد تشكيل نفسها : قاعدة لافوازييه مناسبة هنا أيضاً. ولذا لا غرابة أن الافكار ذاتها تجدها تتحرك بين أهل الاديان والمذاهب المختلفة، وفي نوع من الحرية. لذا أمكن أن تجتمع الناس وتتفق على أفكار، دون أن تتفق حول أنساق. . إن قيمة إعادة التعاطي مع التعاليم خارج أنساقها هو أن عملية التنزيل بعد المورد الأول أصبحت بيد التأويل. لقد أصبحنا نحن من يتحكم في عملية استنزال النصوص على وفق ما تتطلبه ضرورات واقعنا المعاصر. نحن المكلفون اليوم باستنزال هذه الأحكام تأويلاً. فحين يستنفذ نمط معرفي ما أغراضه يتعين تحريره من أغلاله باستثارة باطن العقول. وقد تأكد أن تاريخ المعرفة لا يقبل بالفراغ، بل هو مسلسل طويل من الثورات المعرفية الهائلة. إن النمط المعرفي هو كيفية من تركب الأفكار التي تحدد علاقتنا بالعالم وليست هي الأفكار نفسها. من هنا تظل مشكلة البشر ليست مع الأفكار كما هي، أفكار مجردة، بل هي مشكلة مع الأنساق والمركبات وأنماط التفكير.

إنني أعتقد أن البشرية جربت أقوى أشكال التفكير في كل زمان ومكان. وحجم التفكير في الفيزياء النووية والهندسة الوراثية لا يفوق حجم التفكير في الاستقسات الأربعة، إذا وضعنا كل تفكير في لحظته التاريخية وفي صلب النمط العلمي والفلسفي المهيمن. وحينما نقرأ نصاً لأرسطو أو ابن سينا أو ابن عربي أو ابن خلدون فإننا نكتشف قوة تفكيرية تفوق درجة العمق الفكري لمفكرين معاصرين. قد يكون ديكارت أكثر حداثة من ابن سينا ، لكن ثق تماماً أن ابن سينا أقوى وأعمق تفكيراً من الأول. إذن هل المسألة تتعلق بقوة التفكير أم بجريان التفكير ضمن قواعد ومقاصد النمط المعرفي؟! من هنا فإن حجماً كبيراً من التعاليم الإسلامية الحاثة على التسامح لا يجدي أمام قليل من الأفكار التسامحية التي بشر بها فولتير ونظراؤه، وإن كان تاريخ الغرب حافلاً بالإجرام ضد الإنسانية، لسبب بسيط، وهو أننا نتعاطى مع مقولة التسامح كفكرة أو فضيلة أخلاقية وليس كمفهوم يستند إلى مرجعية فلسفية وتاريخية ونمطية. إن المطلوب من الفكر الإسلامي ليس أن يحشد ما لنا من تعاليم تحثّ على التسامح بقدر ما هو مطالب بأن يقدم أجوبة معينة على أسئلة محددة. والنجاح في الإجابة على هذه - لنقل - الأسئلة النموذجية للتسامح هو الذي يحدّد هل هذا الفكر تسامحي أم لا . على هذا الأساس، فإن الغرب بما أنه أجاب عن هذه الأسئلة المحددة، اعتبرت أنظمته السياسية ومجتمعاته المدنية وثقافته تسامحية، حتى لو شابها ما كان يعد مدمراً لأمم أخرى أو حتى لطبقات اجتماعية أخرى. إن الجواب على الأسئلة النموذجية هي أجوبة أيديولوجية. ولذا لا ينفع أن يواجه الغرب اليوم بنماذج من انتهاكاته لحقوق

الإنسان خارج مجتمعاته. فثمة على كل حال أنماط تتحكم بالعلاقات الدولية كما أن ثمة أنماط تتحكم بالمعرفة. من هنا سيظل الجدل عديم الفائدة ما دمنا نصرّ على الحجاج القائم على المعالجة المنطقية المجردة التي تتجه إلى نفس الأمر ولا تلحظ الأنماط المتحكمة. إن حالة الغرابة التي تنتاب القيمين على الفكر الإسلامي إزاء الجدل السفسطائي وسياسة الكيل بمكيالين ناتجة عن أنهم يفكرون في نفس الأمر ويخطئون أنماط المعرفة. أي أنهم لا يفكرون تفكيراً معاصراً. وكان بإمكانهم أن يقدموا للنموذج الحديث الكثير من أفكارهم، لو أنهم أدركوا أن الطريق إلى ذلك يتم بالاندماج الإيجابي في الحداثة والقائم على أساس المناورة في ابتكارالنموذج الناجح، وليس محض الممانعة السياسية والديماغوجية التي هي على نفعها المحدود، لا تتجاوز الموقف السلبي الذي يحمي الديار ولكنه يبقي دار لقمان على حالها.

التسامح: إشكالية المفهوم وفلسفته

قد يبدو الحديث عن التسامح من ناحية المفهوم، ضرباً من التجريد لا يخدم الغرض، من حيث إن التسامح قيمة أخلاقية، هي إلى العمل أنسب منها إلى النظر. فأي إغراق في التحليل الفلسفي للمفهوم، من شأنه الخروج بالنقاش إلى ترف القول وزوره. فهو بهذا المعنى حديث بلا هدف، ونزاع لا تترتب عليه ثمرة. وهذا اعتقاد مغالط، وإن كان يستند إلى عموم ما تقع فيه مجمل التنظيرات حول القيم، حيث قلما تحرر محل النزاع، وقلما يسرت ولوج الموضوع من دون صعوبات مفهومية من ذاك القبيل. غير أن حصول مثل هذا النوع من الانزياح عن الأغراض الموضوعية لأي نقاش مفهومي، ليس دليلاً على عدم جدوى ذلك. إن جل مشكلاتنا المعرفية تبدأ من الأرضية المفاهيمية التي تنطلق منها جل حواراتنا أو نزاعاتنا. فمن المفهوم ما قتل! فبينما يبدو لنا الأمر كما لو كنا متفقين على منطلقات مشتركة في النقاش، فإن الحقيقة المرة، هي أننا ننطلق من أشد ما يكون الاختلاف قسوة في منطلقاتنا المفهومية. فلو أننا وعينا بذلك منذ الوهلة الأولى لكان الأمر واضحاً يسيراً أمام المتناظرين، فالاختلاف المفهومي لا يؤدي إلى اتفاق، بل مقتضى الاتفاق ولو على أرضية مشتركة للحوار، يقتضي تفاهماً مشتركاً تشارطياً محكوماً بمعايير نظرية. إن مفاهيمنا تحتاج دائماً إلى قدر من إعادة البناء والتوجيه والتفكيك والتجريد. فالتجريد شرط من شروط إعادة النظر في القيم العملية. حيث إن كان ماهو واقع هو واقع بالفعل، فالتجريد النظري هو بحث في الإمكان، وبحث فيما هو في حكم ما ينبغي أن يكون. ترى هل حقاً قمنا بما يكفي من التجريد لمفهوم التسامح كما يتناهى إلى مسامعنا بالليل والنهار عبر وسائل الإعلام المختلفة؟! هل حقاً استطعنا فهم هذه اللغة التي استبدت باهتمام العالم؟! وإذا كان الأقوياء اليوم هم أكثر صناع العنف ومروجي ثقافته، فهل

المعني بالتسامح هم الضعفاء والمعذبون؟ هل إننا لما نتحدث باسم التسامح، ترى هل نتحدث لغة واحدة أم أن منا من يفضل ضروباً من الرطانة، ليصبح التسامح نفسه فخاً من فخاخ أيديولوجيات الموت الناعم ودعابة ساخرة لمصاصي الدماء لحظة اختفاء القمر؟! من شأن المعالجة المفهومية أن تعيد النقاش العقلاني إلى محله، وإنقاذ المفاهيم من خطر المجمودية والانقلاب الذي يطرأ عليها بسبب استبداد شيطان الأيديولوجيا وصرعها الجسد المعرفي والقيمي[1]، ومن ثمة، استدماجهما في لغة التزييف.

مسألة المنهج والإطار المعرفي

من حقنا أن نتساءل: في ضوء أي منظور مفاهيمي، وفي إطار أي نموذج يجري الحديث اليوم عن التسامح؟

إن أي نقاش فوضوي للتسامح، أو أي معالجة خارج المكون المفاهيمي والنموذج المعرفي المحدد له، لن تجدي نفعاً. فالتسامح، هذا المفهوم اللفظي المتداول ببراءة، حملته كل اللغات الإنسانية بقدر يفوق أو يقل عن بعضها البعض. بل ربما لو فتشنا في قواميس الثقافات خارج المجال الأوروبي، لوجدنا للتسامح حضوراً في لغاتها هو من الغنى، بحيث تبدو الثقافة الغربية أمامه في حكم اللغة الفقيرة. وإذن، إنها ليست تعبيراً لفظياً، بل إنها مفهوم أيديولوجي مركب أيما تركيب، يستند إلى اللغة الفلسفية قبل كل شيء، وإلى المرجعية التاريخية التي على أنقاضها قامت الدولة الحديثة في مقاصدها القائمة على العيش المشترك والتسامح الديني. ومثل هذا المفهوم هو الذي تحدث عنه فولتير بكثير من الحماسة؛ مفهوماً أيديولوجياً يرسم آفاق مجتمع أنهكته الحروب الطائفية بين المذاهب المسيحية الكبرى وبين الأديان الأخرى. إن مفهوم التسامح، يحمل وراءه كل هذا التاريخ الصراعي المرعب، ويختزل كل تلك الصورة التاريخية لملاحم الفتك والتدمير الذاتي التي مارستها أوروبا جوانياً قبل أن تشرع بعد قرون من ذلك في التعدي بها إلى الخارج في شكل غزوات وحشية ومدمر لدول ومجتمعات ما وراء البحار. لقد تناول

---

(1) ثمة من يعتقد أن للأيديولوجيا هيمنة فقط على المعرفة وعلى النظر، والواقع أن لها هيمنة على النظر وعلى القيم وعلى العلوم المادية نفسها... وكل ذلك يتم من حيث إن علم الطبيعة وعلم الإنسان كليهما يمر من النظرية، وكليهما يمر تحت الغواية الأيديولوجية وينطبعان بها نحو انطباع، وينتظران لحظة الصفر أو التدليج الأعظم الذي تتعرض له المعرفة، متى ما توقف النقاش والمعالجة المفهومية والنظرية للمفاهيم بشكل دائم وبروح نقدية متواصلة، تلك هي الصيانة الممكنة للمعرفة حتى لا يأكلها صدأ الجمود، فإذا بها تخضع للانقلاب، برسم التدليج، فتتحول من معرفة تحمل قدراً من الحقيقة، إلى معرفة عارية إلا من الزيف.

فولتير ككل الأنواريين يومها مفهوم التسامح بحماسة منقطعة النظير. هذا التسامح الذي كان عليه أن يجد لغته في الفلسفة وليس في الدين كما أكد فولتير نفسه. وهو التأسيس الذي سيستمر تباعاً عبر مسلسل من المحاولات النقدية للأورثذكسية الدينية مروراً برسالة سبينوزا في اللاهوت وانتهاء بالنقد الكانطي للدين اللاهوتي، وهي محاولات للقبض على شكل جديد من الدين: الدين العقلاني الخالص الذي يخفف شيئاً ما من سلطة المطلق النظري ويفتح المجال للنسبي حيث يمكن فقط وفقط قيام فكر التسامح. إن عبارات فولتير عن التسامح تحيلنا إلى ذلك الجانب التاريخي المحمول في ثنايا المفهوم نفسه. فهو يقيم المفهوم المذكور ويحيطه بكل مقومات النموذج المعرفي ومميزات الصراع الأيديولوجي لعصره. مقومات تستند إلى الادعاءات التالية:

- التسامح لا يكون في العلم، بل إن موضوعه هو الأديان، لذا فالعلماء لا يختلفون. ومقتضى هذا الكلام، أن دائرة التسامح محصورة لا عامة[1].
- لغة التسامح وميدانه الفلسفة وليس الدين[2].
- إن الدين الأكثر إيحاءً للتسامح من بين كافة الأديان الأخرى هو الدين المسيحي[3].

وهي الادعات التي تجعل المعالجة الفولتيرية للتسامح مرتهنة للنمط المعرفي لعصره، وهي تمجيد علوم بعينها إلى درجة الهوس كما هو شأنهم مع الرياضيات وتحديداً مع الهندسة. التمجيد والتسليم الكامل للفلسفة. التمركز الديني، حيث متى تعلق الأمر بالأديان، اعتبرت المسيحية في مقدمة كافة الأديان الأخرى.

مع أن التسامح ظهر أول مرة كخطاب أيديولوجي يكتسي طابعاً إنسانوياً مع رواد التنوير الأوروبي، في المجتمعات المسيحية، كرد فعل على التعصب الديني تجاه الآخر المختلف دينياً أيضاً، إلا أن التيار العارم لنزعة التمركز والتعصب للمجال، سرعان ما رأى في المسيحية الديانة الوحيدة التي تنطوي على هذا المخزون من قيم التسامح على الإطلاق. وهذا بخلاف باقي الأديان الأخرى. وقد كتب فولتير كتاباً حول التعصب أو

---

(1) يقول فولتير في هذا الصدد: «ليس ثمة طائفة للهندسيين أو علماء الجبر أو أصحاب الأرتميتيقا، ذلك لأن كل مبادئ الهندسة والجبر والأرتميتيقا صحيحة. إنه من الممكن أن نخطئ في جميع العلوم الأخرى. فأي عالم دين توماوي أو سكوتيست يملك اليقين الجدي بما يفعل. انظر: Voltaire/ dictionnaire philosophique- p460 paris/editions garnier freres.

(2) يقول فولتير بهذا الصدد أيضاً: «ليس ثمة من دواء آخر لهذا المرض إبيديميك غير العقل الفلسفي الذي ينتشر من الأقرب إلى الأقرب أدوسي في النهاية أعراف الناس (. . .) إن القوانين والدين لا يكفيان في مواجهة طاعون النفوس. انظر المصدر نفسه ص197.

(3) المصدر السابق ص 403.

محمد النبي، كمثال على التعصب. وقد بدا هذا القدر من التعصب للقيم المسيحية ولمجمل ما يتقوم به تيار التمركز الأوروبي مجالياً، ضرورياً لتأمين الحد الأدنى من التعصب داخل المجتمع المسيحي الأوروبي. إن دعاة التسامح وكبار مؤصليه غداة النهضة والأنوار الأوروبيين، لم يستطيعوا الانفلات والتحرر من سطوة هذا النوع من التعصب المقوم لأفضلية المجال الأوروبي، من أجل القبض على التسامح في كل الثقافات وكل ما أبدعه الإنسان أو دان به، بالبحث عن اللامفكر فيه أو اللغة المنسية في الثقافات والأديان والفلسفات. والواقع أن التاريخ لا يزال يجود ببعض صور التعصب الديني الذي عاقرته الأديان، جرياً وانسياقاً مع الأنماط الوحشية التي حكمت مجتمعات القرون الوسطى وما قبلها. بل والتي لا تزال حاكمة على النمط الحديث ولو بأشكال وألوان أكثر خداعاً لكنها أكثر فتكاً بالآخر من بين كل العصور. إن التعصب هو إنساني. والخلل الواقع في عملية التجادل الطبيعي بين التعصب والتسامح هو سبب عنف الإنسان وخروج التعصب من دائرة الإيجاب إلى دائرة السلب، حينما يصبح تعصباً ليس نضالاً لأجل التواصل والتعايش مع الآخر، بل تعصباً ضد الآخر.

إن الآراء الفولتيرية بما في ذلك الآراء الأكثر حماسة، تعكس بصورة صارخة غرور عصر الأنوار وثقته العمياء في العلم، وتحديداً الهندسة. إنها الأفكار الأولى المؤسسة للعلموية وللتعصب الوضعاني في منتهى هذيانه. وإذا كان التعصب ينزع إلى تصويب الرأي الواحد والمطلق، فإن كل آراء فولتير كانت تمارس بعضاً من التعويض في جهة العلم. أي التعدد في الآراء والمعتقدات. لكن التعصب لوحدة العلم، كادعائه وحدة الهندسة التي قارن بينها وبين الأخلاق في مقام آخر، مؤكداً بذلك على أن العصبية للعلم التي طبعت عصره بنحو من التطرف، ستكشف على مدى تهدله هندسة ليوباتشوفسكي وريمان والهندسات اللاإقليدية. بهذا يكون فولتير وعصره، يقطع مع نمط من العصبيات ويؤسس لنمط جديد منها، لعله المسوغ الأيديولوجي التاريخي لعنف الحداثة والنزعة العلموية التي ستأخذ في النمو وتدخل طورها التعسفي، أي الوجه اللاتسامحي للحداثة نفسها، والتي حركت عملية النقد الكبرى لما قيل عنه حداثة بعدية تسعى لتعرية الوجه العنيف للحداثة بشيء من الفضح الذي تبدو فيه الحداثة صانعة العنف الأكبر في تاريخ النوع. قصارى ما هنالك أن التعصب برح المجال الديني ليبني له مملكته في العلوم البحتة وفي الفلسفة. ومن ناحية أخرى، إن عصر فولتير لم يكن ليشهد ما آل إليه نزوع بعض الفلسفات الغربية إلى ما دون فلسفة الإنسان، حيث كانت حروب أوروبا المدعومة بغطاء فلسفي يمتحي مشروعيته من رسالة التنوير ويوظف السوسيولوجيا في عملية الترويض، أكثر فتكاً في تاريخ النوع. لقد شهد عصر ما بعد فولتير انبثاق فلسفة موت الإله وموت الإنسان، وقبل ذلك بقليل ماعت فلسفات الإنسان وتدفقت كأيديولوجيات جوفاء في الصالونات وفي محيط النخب،

وساد نوع من النفاق النخبوي، بحيث غدت النزعة الهيومانية أكثر فأكثر مجرد تيار شكلاني، بما مهد لفلسفات موت الإنسان، والبحث عن شكل مختلف للإنسانية، لكن في نهاية المطاف مجاوز للإنسانية في مطالبها التقليدية، بلوغاً إلى منتهى الاستلاب واللامعنى. إن الارتهان للفلسفة لم يكن مخرجاً لإنسانية لم تجد حقيقتها في كل ما أنتجه الإنسان في المجال، فالفلسفة والفهم الديني وكل ما أبدعه الإنسان، لن يخلص الإنسان، ما دام الإنسان نفسه لم يقف وقفته التاريخية ولم يتحصل لديه الوعي بلحظته التاريخية للخروج من حال الاستلاب إلى حال الحرية. إن التعصب والتسامح كلاهما آليتان طبيعيتان في الإنسان. والبحث عن أحدهما ومحاولة ذم الثاني، رؤية قاصرة، حيث الحياة الاجتماعية والحضارات تقوم على جدل التعصب والتسامح. فالتعصب وحده لا يصنع حضارات وكذلك الأمر بالنسبة للتسامح. إنما السؤال المطروح ما هو مجرى التسامح وما هو مجرى التعصب؟! لا شك أن سؤالاً بالكيفية إياها يحمل سوء تقدير لجدل التسامح والتعصب. فالتعصب لا يظهر مستقلاً وكذلك التسامح لا يظهر مستقلاً. من هنا يكون الحديث أولى عن شكل من التسامح في التعصب والتعصب في التسامح. إن اختلال التوازن في جدلهما هو المسؤول عن كل المشكلات الإنسانية. إذا كان المتعصبون الكافرون بالتسامح مطلقاً يقتلون الإنسان، فإن المتسامحين مطلقاً الكافرون بمبدأ التعصب مطلقاً، لا يحركون ساكناً تجاه عذابات الإنسان، تلك الحركة التي تتطلب تعصباً لغايات أخرى. فيكون حينئذٍ كلاهما سواء، مشاركين في خراب العالم. المشكلة تكمن في ما وراء التعصب من قيم. فليست حاجة قيم الخير للتعصب بأقل من حاجة قيم الشر له. من هنا كان من المفروض أن نتحدث عن التسامح واللاتسامح كمتقابلين في لغتنا العربية تماماً كما هو الأمر في اللغة الفرنسية مثلاً tolerence et intolerence. وأن نبحث عن مرادفات اللاتسامح في العناد والمكابرة والفظاظة والقسوة والأنانية وغيرها من المعاني التي قد تشكل متواليات قيمية في طول المفهوم النقيض للتسامح. إن البشرية اليوم غير قادرة وليست في الموقع المناسب لكي تقدم دروساً في التسامح لبعضها البعض. فالإجرام ما خلا منه مجال. وقد كان الغرب السياسي والعسكري - كما يحدثنا روجيه غارودي - «أكبر مجرم في التاريخ»، وإن كان قد أنتج ثقافة هي الأكثر تظاهراً بالتسامح من أي وقت مضى. وسوف يكون الأمر في غاية المفارقة، أن لا نعترف بذلك. وليس غريباً أن العنف الذي ينطلق من المجال العربي، لا يكون فعالاً إلا إذا اكتسى طابعاً غربياً وبالذات مذاقاً هوليودياً كما رأينا ولا زلنا نرى. إن فولتير لم يشهد كل هذا. ولم يشهد عصرنا الذي تبدو فيه الفلسفات أقل إنسانية، وأحياناً أكثر نفاقاً. فالفلسفات لم تكن في يوم من الأيام فلسفات حرة يمارسها أناس أحرار، بل كثيراً ما كانت فلسفات أيديولوجية يمارسها

«فلاسفة عمال» كما وصفهم نيتشه بكثير من الاشمئزاز. الإنسان الحر هو صانع الفلسفات الحرة. والإنسان الحر هو صانع الأفهام الدينية الحرة. فالفلسفات والأديان الأكثر غنى بمعاني الحرية والقيم الإنسانية إذا لم توضع في المجال المناسب ولم تشهد دورة التاريخ الفعال، فإنها سوف تلبس لبس الفرو مقلوباً، وتتحول إلى فكر يسوغ قتل الإنسان للإنسان. فمن المسؤول إذن؟

التسامح مسؤولية من؟

إنه مسؤولية الجميع تجاه الجميع. إن أكثر أشكال التعصب ومفارقاته، تتجلى في نعتنا الآخر بالتعصب ونفي التعصب عن ذواتنا. فهذا منتهى التعصب العاري تجاه الآخر. لقد سكت الغرب السياسي عن أكثر أشكال التيارات عنفاً وتعصباً في ديارنا، وربط علاقات تعايش وتوافق مصالح مع مستبدينا ومتطرفينا. ولم تنطلق الحرب ضد هذه التيارات العنيفة إلا بعد انفراط عقد المصالح بينهما. فالتعصب والتسامح، هما في نهاية المطاف موضوع استغلال سياسي ومصالح سياسية وليست أخلاقية. بما أن السياسة ليست إلا لعبة مصالح. ومن هنا من يضمن أن لغة التسامح الرائجة اليوم ستجد الرعاية الكافية من الغرب السياسي، إذا لم تتحقق مصالحه على أساس من التسامح المؤدلج.

في التسامح إنسانياً:

قد يخطر للبعض تحت تأثير هجاس الخطاب الميديولوجي، الذي بات يجتاح العالم كالعدوى، أننا بصدد ركوب موج هذه اللغة الغارقة في معميات النفاق العالمي، كما تعاقر دوائر الاعلام السمعي البصري مستقوية بخيمياء الصوت والصورة، في غمرة سباق فانتازي نحو العولمة، مكتسباتها وأوهامها، بغرور يذكرنا بغرور النهضة الأوروبية وبحاجات الأنوار تحت تأثير سكر الميتافيزقا الجديدة، يوم كان أهل الأنوار حديثي عهد بأحجيات تأليه العقل، قبل أن تنتفض الحداثة ضد مجازات الحالمين. إن العالم اليوم يعيد تكرار المشهد؛ انبهار بشيطان التقنية والتقدم البشري إلى حدود الدرجة الصفر للإقلاع نحو شكل جديد من أشكال الأساطير التي يطلقها خيال إنساني مزوّد بكل آليات الحجب والإظهار. فأن نحلم بمجتمع متسامح، هو حلم رافق هذه اللعبة الخادعة لمخيال ما فتئ يعد مستقبلات الإنسان بصور الكليانية العقلانية أو الأخلاقية، إذ قلما انحدر إلى مقاييس الحد الأدنى من أحلامه، وذلك أبرز دليل على عبقرية الخيال الإنساني التواق إلى كليانية الكمال. لكن هذا التوق التوتاليتاري، إن هو إلا دليل على انشداد الإنسانية إلى ذلك الشكل البسيط من الخيال الذي لم يعد العصر قادراً على مسايرته في هذا الهذيان المتجاهل للواقع المعاش. أي الحلم وفق متطلبات وشروط وإمكانيات عالمنا المعاصر، في تجسيد الحد الأدنى من التسامح الضروري لحياة تتسع للمختلف، ويستطيع المختلفون أن يحققوا فيها

قدراً من العيش المشترك القائم على الاحترام المتبادل، على مقاييس الحد الأدنى وليس بالضرورة على مقاييس حالمة. فحتى يوتوبيا عصر النهضة كما سطرها خيال توماس مور، كانت مثالاً لجزيرة الفكر الواحد والحصر الثقافي، وليست جزيرة للتنوع الجميل أجل، قد يحسب المرء أننا بصدد الانخراط في واحدة من أبرز مغذيات الرأي العام الراهن. وهذا بحق أمر يملك دلالته انطلاقاً من هذا التوزيع العالمي لأوهام الاستراتيجيات الكبرى. بل وينضاف إلى ذلك، أننا بصدد تحيين ما كان قد شكل محل نزاع في عصر النهضة والأنوار الأوروبيين قبل قرون خلت. فهل حقاً هذا هو مناط مقاربتنا؟إننا لا نساير ذلك الانطباع لسببين: أولاً، إن ما نسعى إليه هو الخوض على خلاف ما يجود به الإعلام. حيث إن غايتنا السير بموضوع التسامح إلى منتهى حقيقته الإنسانية. ليس كموضوعة طارئة بل كضرورة ظلت دائماً ملازمة للإنسان. إذا كان النمط السائد في العصور القديمة يقوم على نوع من سلطة القوة العارية، فإن عالمنا الحديث يستدعي صوراً أخرى للقوة، منزوعة المخالب، لكنها ناعمة إلى حد السيطرة بقوة الإغواء والضغط. إنه عالم يستدعي وسائل التحدي بالانتحار، وليس بالحروب. إن التحول في أنماط القوة، جعل الضرورة قاضية بإعادة رسم جغرافيا القيم انطلاقاً من المخزون الفكري والثقافي والديني نفسه، لكن بتوزيع الأدوار بين المتتاليات القيمية في جدل الحضور والغياب. فالحياة الحديثة تفرض هذا الاستدعاء للوجه الآخر المستبعد نماطياً أو اللامفكر فيه في منظومة القيم الإنسانية. إن قيمة التسامح موجودة في كل الثقافات، وإنما يظل الفارق في مقدار بروزها وخفائها بحسب ما يسمح به الكيان ومدى قربه أو بعده من إكراهات الدينامية الحديثة. على أن التسامح لا يزال مطلباً إنسانياً لم ينجز بعد، في مجالنا كما في الغرب الحديث نفسه[1].

إن التسامح إنساني والتعصب إنساني. فعالم البهائم ليس عالماً للتعصب والتسامح. من هنا، تعين على الناظر أن يتأمل أكثر فأكثر مثل هذه العناوين، حتى لا يكون ضحية أنماط معرفية، ومغالطات أيديولوجية ومعميات فلسفية مثلما نقلت لنا آراء فولتير الحاكية عن نمط في التفكير مرتهن ليوميات ما جاد به المشهد الاجتماعي والديني والسياسي الأوروبي حينئذ. من هنا اجتمعت بساطة المعالجة وسطحية التفكير وضحالة المعطيات

(1) إننا نستطيع فقط الحديث عن فوارق ونسب كمية ونوعية في موضوع التسامح بين البلاد الغربية وغيرها. يُعزى أهمه لمنسوب التعليم والأمية وقوة نفوذ دولة الحق والقانون وهي كما ترى مكتسبات غير معطاة لدولة الجنوب الفقير وتتناسب مع معدل النمو والوفرة ووحدة المصير مع الحلفاء - وهم حلفاء في الحرب والثقافة والسياسة وفي استراتيجيا توزيع النمو على المجال المتخلف -، لكننا لن نقف على التسامح الحقيقي متى دنونا من تفاصيل الاجتماع الغربي ووقفنا على العنف اليومي الذي يطال شرائح اجتماعية بعنف ممأسس وناعم وأحياناً بقوة قوانين عمياء أكثر وفاءً لمصلحة الرأسمال منا للإنسان، وهو حديث لم يعد يخفى أمره على أحد.

الفلسفية والعلمية، إلى جانب الخطاب التنويري والعقلاني الذي استند إليه هذا الأخير. وهي بلا شك، تهمة لعصر بكامله غرق في بجاجات وتنطع نهضوي موسوم بغرة وسذاجة وليست تهمة لفولتير الذي حاول إشعال شمعة في ظلام أوروبي أشبع استبداداً عارياً وتعصباً غالياً. وطبعاً إنها تهمة لا معنى لها إلا بلحاظ معيار التقدم المعاصر وبأثر رجعي. فليس غريباً أنه فيما كان ينقله فولتير من التجربة الإنجليزية إلى الشارع الفرنسي، جعله يبدو في وضع القابع بين فكي مستويين من الخطاب التنويري. فبقدر ما يبدو لادينياً أكثر بالمنظور الفرنسي يومها، **كان يبدو أكثر تديناً في نظر الإنجليز حسب ويل ديورانت**. إنها مسألة نسبية للغاية. وإذا كان التعصب والتسامح كلاهما إنسانياً، فهل يعقل أن تخلو الحياة الإنسانية منهما؟! إن المطلوب، هو حياة إنسانية يتناغم فيها التعصب والتسامح في تجادل مستمر. فحتى التسامح لا يمكن أن يسود العالم بتسامح. فالإصرار على سيادة لغة التسامح في العالم تتطلب قدراً من التعصب للتسامح. بل إن ما ينقص العالم اليوم هو فقدان الحد الأدنى من التعصب لقيم نبيلة، ليس التسامح سوى ثمرة من ثمراته. فالعيش المشترك هو مجال تكامل وتجادل التعصب والتسامح. التعصب للحياة الجماعية والوطنية والصبر على الآخر كلها مصاديق للتعصب لقيم إنسانية نبيلة ونافعة. فالذين يقبلون بالآخر، هم بلا شك متعصبون لقيم خفض الجناح والصبر والعفو والمداراة وما شابه.

هل العالم متسامح؟

إن الحكم بالإثبات والنفي، لن يجدي هنا نفعاً، ولن يؤدي إلى مطلوب البتة. فهو بهذا المعنى جهل مركب، من حيث إن التسامح ليس محمولاً إنسانياً على نحو الوجوب. بل هو محمول إنساني على نحو الإمكان. فتعين القول إذاك بأن التسامح لا يوجد بقدر ما لا ينعدم مطلقاً. إن عالم البشر منذ غابر العصور إلى يومنا هذا، هو عالم تناقضي، يتعايش فيه التسامح والتعصب. يتغالبان تارة ويتكاملان تارة أخرى. ليس ذلك لأن التسامح هو القيمة الوحيدة التي تطبع حقيقة الإنسان، بل لأن العصبية قيمة أخرى لا محيد عنها في دنيا البشر. فعلى مدى آلاف السنين من تقدم البشر على ظهر هذا الكوكب، لم يختف التسامح ولم يختف التعصب مطلقاً. كل ما هنالك، أن القيمتين معاً كانتا تتبادلان الأدوار والحكومة على فعل الإنسان، فثمة مساحات اتسعت في عالمنا المعاصر لمزيد من التسامح. غير أن ثمة مساحات أخرى تقلصت لصالح التعصب. إننا نبدو أكثر تسامحاً في عصرنا لأننا أنتجنا الدستور ودولة الحق والقانون كما أنتجنا مفاهيم نظير التعددية وحق الخلاف والعيش المشترك وثقافة التسامح. حتى أن عصرنا يبدو كما لو كان عصر التسامح بامتياز، إذا ما قورن بالعصور الغابرة. ومع ذلك فإن عصرنا من جهة أخرى يشهد على نفسه بأنه أكثر عنفاً من الناحية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية أيضاً، إذا ما نظرنا إلى

سياسات توزيع الثروات والى العنف الممارس ضد البيئة وإلى العنف الذي تمارسه القوانين نفسها في حق الإنسان المعاصرالاكثر استلاباً في أنماط العيش وأساليب وفنون الاستهلاك المفروضة والعمل وإلى ضروب التحطيم الذاتي الذي يمارسها الإنسان ضد نفسه تحت تأثير ضغط النمط الحديث، ومظاهر الانتحار الفردي والجماعي والحروب التي تحصد ضحاياها بالجملة، وشعوب تقع تحت لعبة زر تتحكم بها أنامل وأيادي خبيرة تملك تدمير الكوكب مرات ومرات، في أبشع مفارقة لصناعة الموت وقتل الموتى مرات عديدة، نعم، ربما زاد أمل الحياة بفعل الإنتاج وتطور النظام الغذائي والطب، لكن هذا لا يعني - على انحصاره في بؤرة الشمال الغني دولياً وفي الطبقة الميسورة اجتماعياً - أن ضغط الحياة المعاصرة والتوتر اليومي لنمط الإنتاج جعل مقدار ثمانين سنة من متوسط عمر الإنسان في البلاد المتقدمة لا يساوي أربعين سنة من عمر الإنسان البدائي الذي كان يجد ذاته بصورة يومية وليس فقط يجدها في ملهياته الموسمية؛ شهراً في العام. إن البدائي الذي يعيش أربعين يوماً كاملة ليس هو الإنسان المتقدم الذي يعيش ثمانين شهراً، هي مجموع عطله الصيفية التي قضاها متسكعاً عبر القارات يستبرئ فيها من كل ضروب الاستيلاب في العمل والضغط والتوتر كما أنتجتهما أنماط الانتاج ووسائله في الدولة الحديثة، أنماط وشروط العمل التي هي بمثابة عبودية مقنعة في إقطاعيات مقنعة وإن اتحد المناط. وهذا أيضاً لا يعني أن حياة البدائي هي مستودع للتسامح، كما حاولت دائماً الأنتربولوجيا، من خلال التلميع الشعري لصورة كل ما وجد طريقه خارج التطور التاريخي لعموم البشر. فلكل نسبته من التعصب. ندرك ذلك متى ما نظرنا إلى مشاهد القرابين التي قدمها الإنسان البدائي تفادياً لغضب الطبيعة، ضحايا إرهاب الطبيعة؛ أو بالأحرى ضحايا الجهل المركب بقوانينها؛ إنه بالنتيجة جهل الإنسان المسؤول عن تقدمه وانحطاطه. قديماً أو حديثاً. فليس المطلوب حينئذٍ الاعتراض على المقاربة الأنثروبولوجية النمطية بإيراد مثال تعلق الـ «homo-economicus» بأشيائه إلى حد الاستيلاب تنويعاً على مبدأ المشاركة، بل أليس من الجراءة المطلوبة، القول بضرورة التعدي بالمقاربة الأنثروبولوجية إلى المجال الغربي الحديث، حتى يصح أن يقال بأن انشداد الإنسان الحداثي لأشيائه حق، حيث دائماً اعترفت الأنتربولوجيا بهذا التعلق الإنساني بالأشياء. فالإنسان الحديث كالبدائي بتعبيرهم سيان في مبدأ التعلق والمشاركة. كان الإنسان دائماً ولا يزال في دوامة من الاستيلاب. تغيّرت صوره وموضوعاته لكن ظل جوهره قائماً في اللاوعي الجمعي.

إن تاريخ الإنسان هو تاريخ حروب وصراعات، لم يخل زمان من عنف الإنسان ضد أخيه الإنسان. فالتعصب والكراهية كانتا دائماً الحطب الذي تزود به نار الحروب في دنيا البشر. بل هي ما كان وراء كل هذه المكتسبات من توزيع غير عادل للثروة والنفوذ. إن تاريخ البشرية هو تاريخ عنف وعنف مضاد. بل إن التأريخ البشري نفسه - هذا العلم الذي كان من

المفترض أن يحتفظ بمساحة من الموضوعية محايدة بوصفه علماً - هو تأريخ عنف. فالضحية يمارس عليه العنف تاريخاً وتأريخاً، حيث يمارس على ذاكرته فعل النسيان والتزييف. فتاريخ البشرية مليء بالإجرام بالقدر الذي يبدو تأريخها مليئاً بالتزوير[1].

لم يكن توماس هوبز أقل تأملاً من جون لوك، لما استوعب نظره إلى الإنسان، ذلك الجانب الأكثر شراسة، حينما أعلن: أن الإنسان ذئب لأخيه الإنسان. ومع أن هذه الرؤية الأكثر واقعية وبداهة فيما تؤكده مجريات الأحوال، من شأنها أن تزعج حدسا مثالياً يرى إلى جانب الخير للإنسان موسعاً له - على طريقة جون لوك وروسو - ليستغرق حقيقة الإنسان، فإن توماس هوبز ينطلق من وقائع تاريخية معاشة، وليس من مثل فلسفية حالمة. لكن كلا النظرتين، ماسكة بناصية الأقصى، تطرفا وغلوا. فخيرية الإنسان المطلقة لا تقل تطرفا من شرانيته المطلقة[2]. لقد فتك الإنسان بأخيه الإنسان في أول رسو له على الكوكب. فنازع - بحسب أقدم تأريخ لأقدم جريمة إنسانية - قابيل أخاه هابيل وقتله، بسبب رأسمال رمزي؛ القربان. لقد خلدت لنا الرواية الدينية، أن أولى جرائم الإنسان ضد الإنسان تضمنت سؤالي «الأنا» و«الآخر»: لماذا تقبل منك «أنت» ولم يتقبل مني «أنا». انطلقت إرادة القتل من داخل الإنسان نفسه المزود بهذا الاستعداد من داخل النفس: «وسوّلت له نفسه قتل أخيه». وهنا تحاول الرواية أن تذكر بأن أي شكل من أشكال القتل إنما هي قتل للآخر الإنساني، ومن هنا فظاعته. لكن لا ننسى، أن عامل «الندم» هو أيضاً إنساني. الإحساس بالأخوة الإنسانية يتجلى هنا إلى حد أن مد اليد لقتلي لن يكون دافعاً لي لكي أقتلك - موقف هابيل - ؛ وبين موقف العدوان والتعصب في أرقى مراتبه. غير أن استمرار الحياة يقتضي تراجعاً وتسامحاً من صلب القاتل الذي قام بمواراة أخيه،

---

(1) ثمة شكل آخر من الإرهاب والعنف الذي يطال الرأسمال الرمزي للثقافات والتراثات الأخرى، هو اللاتسامح الذي يهدف اختزال حركة التقدم في تاريخ دون آخر. والأخطر من ذلك أن نكرس الصورة النمطية الخاطئة عن دين وثقافة ما بأنها منشأ الفساد والإرهاب والتخلف والعنف. عدم التسامح ضد التأريخ الموضوعي والمصنف هو واحدة من علامات اللاتسامح التي لا زالت ثقافتنا المعاصرة مرتهنة لها بامتياز.

(2) ليس ثمة من تصور أكثر سذاجة من اعتبار ماهية الإنسان خيرية فقط أو عكسها شرانية فقط. هذه الرؤية إن كانت تنحدر من التوصيف الحكمي والعرفاني الذي يرى الوجود خيراً محضاً، بقيد اعتبارات وتنسيبات معينة فهذا حق لا ينطبق على معايير عالم الخلق باعتباراته وتنسيباته أيضاً. إن الإنسان ماهية مركبة تتجادل فيها نوازع الخير والشر. فالخيرون ليس أنهم لا عهد لهم بالشر، بل هم قوم نجحوا في تغليب إمكانية على أخرى فتحصلت لهم بذلك الملكة المناسبة. فالخيّر من ظهرت آثار خيره والشرير من ظهرت آثار شره، فكلنا أخفى ما أظهره فرعون. فهي آلية حجب وإظهار.. وحكاية نسخ وإحكام.. جهاد نفس وتسامي تربوي.

تكريما لذاكرة الضحية. إن قصة هابيل وقابيل، تؤكد على الطبيعة المزدوجة إلى حد المفارقة، بين موقف التسامح الإنساني في أرقى مراتب الظلم والجهل، إلى حد أنني سأقتلك حتى لو كنت متسامحاً إلى هذا الحد - موقف قابيل -. كلا الاستعدادين مغروس في جبلة كائن قال عنه خالقه: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝٩ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ۝١٠﴾[1].

أجل إن العالم اليوم لم ينعم بالتسامح المطلوب للتعايش الأمثل بين البشر. وفي العصر الحديث، قامت حروب هي الأفتك من نوعها في تاريخ النوع. فالعالم كله دخل أتون حربين عالميتين، بوسائل تدمير هائلة. وأما ثقافة العنف كما نراها اليوم غذاء للنشء تغزو قاعات السينما وكل البيوت عبر الأقمار الاصطناعية، فقد تجاوزت الصورة التقليدية لعنف الإنسان. بل إن العنف كما تقدمه هوليود، هو عنف قذر، لكنه - يا للمفارقة - معروض في أحشاء جمال الصورة، وتقنية الإخراج. فالجريمة لم تعد واقعية، بل لقد اخترقها الخيال؛ خيال عنيف ومجرم إلى حد تورم العنف المتخيل كما تعكسه حالة المجاوزة للجريمة التقليدية وصورة جثث الضحايا الملفوظة في كل مكان. فالدم لم يعد أحمر قرمزياً كما هو المعتاد - مجرد دم دم دم. . . .، بل الضحية اليوم يخضع لأفتك أساليب وأدوات التدمير، بحيث لا يموت بسرعة، بل يخضع لحالات مسوخية، فيتحول الدم إلى ألوان من الطيف وطبقات من الصديد، وأحياناً إلى بخار سام وقاتل. . إنه منتهى الهذيان والعصاب، ومنتهى إرادة الموت. لم نعد نشهد في خيالات التدمير المبدع للإنسان حتى آثار الدم بلونه الإنساني الأحمر، بل أرادوا أن يعاوضوا هذا اللون نفسه بألوان أخرى لا يزال الخيال البشري يشمئز منها ليس لأنها شيئاً آخر سوى مسخ للون الدم نفسه في هذيان تدميري لا يكاد يعرف حدوداً!

وقد تكون واحدة من أخطر صور التعصب واللاتسامح، أن يصبح التسامح موضوع مزايدات وابتزاز يمارسه الأقوى على الأضعف في موازين العلاقات الدولية. فالتسامح في العالم الثالث يواجه تحديات داخلية وخارجية. وإذا كان ما هو داخلي بإمكان الانتصار عليه بفعل الصراع الحتمي بين القوى الداخلية، فإن التدخل الخارجي عادة ما يشوش على مسيرة العالم الثالث في اتجاه التقدم الثقافي والاجتماعي. من خلال سياسة الكيل بمكيالين أو الابتزاز أو تصفية الحسابات السياسية وممارسة الحروب القذرة باسم نشر رسالة التسامح. إن مشكلتنا في العالم العربي والإسلامي ليست مشكلة دين إسلامي رأى فيه البعض، تعسفاً، مصدراً للتعصب، بل إن مشكلتنا أننا ننتمي للمنظومة الثالثية، وما هو مفروض عليها من معوقات ضد نموها الطبيعي، وتقدمها المشروع. وحتى لو كنا ملائكة، فإن لعنة العالم الثالث، التي ساهم في تكريسها العالم المتقدم، فلن يجدي ذلك نفعاً.

---

(1) سورة الشمس، الآيات: 7-10.

فالمجتمعات التي ينهشها الفقر والتهميش والاستعمار والتآمر، لا يمكن أن تكون متسامحة بالمعنى الذي نجده في مقالات الحالمين. الحرب ضد التعصب، يجب أن تكون في الواقع حرباً ضد مناشئ التعصب: حرباً ضد الفقر والتهميش والفساد الإداري والمحسوبية والظلم والشطط في ممارسة السلطة والفوارق الطبقية القاتلة والاستعمار وسياسات صندوق النقد الدولي ضد البلدان الفقيرة، وأهوال ومؤامرات الكبار تحت يافطة العولمة وسياسات التدخل والتعليم الفاسد والكراهية والديكتاتورية. فالتسامح في العالم الثالث هو مطلب الجميع، لكنه لا يتحقق إلا بتظافر جهود الجميع. بل إن الغرب السياسي والاستراتيجي لا يبدو متسامحاً في تقدم العالم الثالث في اتجاه السلم المجتمعي بإعاقاته لمسارات التنمية والدمقرطة الجادة في هذه البلدان، حيث من حقنا أن نتساءل: أي تسامح سيعم هذه العوالم المفجوعة والمهمشة تحت طائلة ازدواجية المعايير والمتاجرة في حقنا في نمونا وتقدمنا وتحررنا من دون مزايدات تتم برسم الاستراتيجيات الكبرى؟! فمقومات التسامح تتجلى في وجود حد أدنى من الحقوق والخدمات والتعليم. فمجتمع الجوعى والفقراء والمنبوذين الذين يقتلهم التهميش وتعتصرهم سياسات التقشف والارتهان لسياسات القروض صانعة الموت الجماعي في العالم الثالث. كل هذا يجعل الغرب المتمركز على نمطية الإنتاج المهيمن ونمطية التوزيع اللامتكافي للثروة، مسؤولاً عن جزء كبير من التردي القيمي في مجالنا. ما يعني أن مسألة التسامح لم تعد مسؤولية ثقافة ما أو دين ما أو حتى إنسان ما في مجال ما، بل هي مسؤولية العالم، وبالدرجة الأولى مسؤولية الدول الكبرى المهيمنة على الإنتاج والثروة والتوزيع. ليس مسؤولية انتهاك السيادات والابتزاز والمتاجرة في رهانات الشعوب وحريتها، بل مسؤولية تقتضي طريقة أخرى في التدخل، هي الكف عن سياسات التخليف والتهميش. التدخل الذي يوقف سيلان استحقاقات الديون التي ارتهن لها اقتصادنا. ونهج سياسات تحفظ كرامتنا بعدم نهج سياسة التحيز ضد مصالحنا، وفي مقدمتها حل مشكلة الشرق الأوسط وفق سياسة الكيل بمكيال واحد وليس بمكيالين. فالشعوب التي تهان وتخدش كرامتها، هي شعوب مؤهلة لكل أشكال العنف.

إن سلب حد أدنى من الحقوق من المجتمعات الغربية لو أمكن تحقق ذلك، سيعرضها إلى موجة من العنف والحروب الأهلية الفتاكة. ولو كان المجتمع الغربي يعيش ربع ما يعيشه العالم الثالث من اختلالات في منظومة الحقوق السياسية والاقتصادية، لما استطاع الحفاظ على استقراره وسلمه المجتمعي يوماً واحداً. إن المجتمع العربي الإسلامي على الرغم من كل هذه الفظاعات، لا يزال يملك من المخزون القيمي الذي يحول دونه والانهيار التام، إننا مدينون لهذا الحد الأدنى من التعاليم والموروث القيمي والأخلاقي أكثر من أي عامل آخر، في استمرار تعايشنا.

وبما أن موضوع التسامح هو الإنسان، وبما أن المطلوب هو تعصب إنساني لقيم التسامح البيني، فإن التسامح بهذا المعنى هو مطلب تعايشي. ومن ثمة فهو قيمة إنسانية.

يؤسس فولتير لمبدأ التسامح على قاعدة الإنسان الخطاء، حيث بما أننا جميعاً مخطئون، فليتحمل بعضنا بعضاً. وهذا تأسيس معقول، لأنه بقدر ما هو تأسيس عقلاني، فهو تأسيس ديني أيضاً. فكل إنسان هو خطاء بالقوة أو بالفعل. وكل إنسان هو متدين بالقوة أو بالفعل. فالجوهر الارتكازي للتسامح هو إنسانية الإنسان بوصفه كائناً محاطاً بفرص الإمكان، وفي متاهة من الاختيارات المفتوحة. فالمتعصبون ضد الآخرين يفترض أن لا يكونوا خطائين. ومع ذلك فإن من قيل في حقهم أنهم معصومون كانوا أكثر تسامحاً مع الآخر، لأنهم يدركون بعصمتهم أنهم ليسوا جبارين على من لو شاء الله لجعلهم على ملة واحدة. بل تجدهم يضعون أنفسهم مواضع الظالمين ليسوا فوق أن يخطئوا إمعاناً في الشعور بالتقصير وهم غاية في التسامح.

في التسامح دينياً

الآخر في الفكر الديني:

لقد وعد الفكر الديني بحياة السلم والتعايش والرحمة والتسامح. وعلى الرغم من أن أشكالاً كثيرة من العنف مورست باسم الدين، إلا أن ملامح التخيل البشري والأهوائي تظل أمراً مفضوحاً متى ما تأملنا في مفارقات النصوص والتعاليم. إن الأفكار التسامحية الجميلة التي ظهرت في القرن السابع عشر في أوروبا، كان موضوعها الرئيسي هو الدين. فالدين هو المشكلة وهو الحل في الآن نفسه. على أن الفهم الديني، أي فكر البشر هو المسؤول عن كل ما يبدو مشكلة دينية. ولذا ما كانت الدعوة مشروعة إلا بعد إيجاد الإنسان المشخص الحامل لقيم التسامح والقول الجميل والجدال بالتي هي أحسن. ذلك لأن الشخصية العصابية، هي ممنوعة من الدعوة والتبشير، لأنها تتقول على الدين وتجترح فهماً دينياً يتلون بلون عصابها. إن مشكلة الأديان هي في الواقع مشكلة الحامل الديني. فالأديان التي يصيغ أفهامها عصابيون أو تلك التي ينتج فكرها عصابيون في بيئة عصابية، هو دين مريض، لن يكون رحمة للناس ولا فيه ما يعدهم به سوى المرض: ﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾[1].

ذلك لأنهم يسقطون فصامهم الشخصي العصابي على الدين فينتجون به مرض الوعي ومرض السلوك.

لقد احتل الآخر في الفكر الديني مساحة كبيرة. إنه الآخر المحتمل أخاً في الدين، وإلا

---

(1) سورة البقرة، الآية: 10.

كان أخاً في الخلق والإنسانية. ولهذا نجد التعاليم الدينية ما فتئت تحث صاحب الدعوة ﷺ على أن يجادل أهل الكتاب بالتي هي أحسن وبأن يقول للمختلف قولاً بليغاً، وبأن لا يكون فظاً غليظ القلب وإلا انفضوا من حوله، وبأنه ليس عليهم بمسيطر ولا هو عليهم بجبار. . وكلها تعاليم واضحة لقارئها تذكر الغافلين عن أن الأصل في الدين، الرحمة والسلم والتسامح والصبر على الأذى وعدم التعصب. . وكلها متتاليات في منظومة أخلاقية واحدة. فالذي يتعصب، يسعى لتضييق رحمة الله الواسعة على خلقه. وحينما حدث القرآن الكريم: ﴿وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾[1]، إنما بيّن أن الحق والصبر متداخلان متكاملان، فالتعصب للحق لا يزدان إلا بالصبر على المختلف. ولا شك أن قصة العنف التي يقدحها التعصب، إنما هي ناتجة عن تعصب للحق لا يقوّمه ولا يهذبه صبر. فحتى العنف الذي يمارس برسم الجهل المركب هو من هذا القبيل. إن الجهل المركب هو من قبيل التعصب للعلم، لأن الجاهل جهلاً مركباً هو قاطع بموضوعه متعصب له كما لو كان علمه به على النحو الواقعي. ولذا فالصبر يلجم حماسة القاطع بعلمه المخالف للواقع على نحو الجهل المركب، ويذكره باحتمالات حصول الخطأ في تقديره وفي علمه. ومن هنا نرى أن قوله تعالى: ﴿يَٰيَحْيَىٰ خُذِ ٱلْكِتَٰبَ بِقُوَّةٍ﴾[2]، إنما خذه بعلم وصبر، لأن الشديد ليس بالصرعة وإنما بالتحمل والتسامح.

أسباب ومناشئ التعصب الديني

إن الإنسان هو المسؤول عن كل الفظاعات التي لم يكن الدين فيها إلا ضحية عنف الإنسان وعصبيته. ودائماً كان الإنسان يتدخل في إعادة صياغة النص الديني بالتحريف أو إعادة صياغة المعنى والتأويل الخاص للنص إذا ما استعصى النص على التحريف. وفي الحالتين كليهما، كان الإنسان هو الذي يرسم لنفسه مدارات العنف، وهو من يؤسس لعصبيته ويسندها بمبررات فلسفية وخيالات إيديولوجية، وتاريخية، وشعرية. . .

كان دائماً هناك حصيلة كبرى من الضحايا، باسم التعصب الديني والفلسفي والإنساني. هناك ضحايا قضوا باسم التعصب اليهودي والمسيحي والإسلامي والشيوعي والليبرالي. . فهل الأديان هي المسؤولة، أم الإنسان الذي يساهم في منظومة الاستنزال التأويلي لهذه الأديان هو المسؤول حقاً؟! إذا كان ثمة من بين أهل الأديان من يمارس العنف ضد الآخر باسم الرب، فثمة من مارس العنف نفسه وأزيد منه باسم العرق، والقوم، والمصلحة، وما خفي أعظم.

وبما أنني معني هنا، بالحديث عن الدين الإسلامي، فإنني لا ألفت إلى أن التاريخ

(1) سورة العصر، الآية: 3.
(2) سورة مريم، الآية: 12.

الإسلامي قد أصابه ما أصاب الأديان، من تعصبات، ساهمت في صياغة أفهام سوغت ممارسة العنف تجاه المختلف المسلم، تماماً كما حصل في الديانات الأخرى، حذو النعل بالنعل.

فمنذ اللحظات الأولى التي أعقبت وفاة صاحب الدعوة حدث تعصب كثير. ولولا العناية لكان بالإمكان قيام حرب أهلية فتاكة، ظهرت بوادرها في معارك من سماهم التاريخ بالمرتدين أو مانعي الزكاة أو المعتصمين الرافضين للبيعة.. إن صاحب الدعوة هو نفسه ﷺ - فيما تحكي السيرة تعرض لمحاولات اغتيال، لعل آخرها ما كان من أمر الملثمين كما يورد الحلبي وغيره[1]. وبعد ذلك شهد ما سمي بالعهد الراشدي صوراً من العصبية والعنف، حيث تعرض الخلفاء لعمليات اغتيال منظمة، بعضهم قتل في المحراب وباسم الدين.. وشهدنا كيف أن بعضهم الآخر ظل يلعن من على المنابر أكثر من مئة سنة في أبشع لون من الارهاب الرمزي.. قتل عمر وعثمان وقتل علي بن أبي طالب - وفي رأيي حتى الخليفة الأول قضى غيلة، وقتل سعد بن عبادة ومحمد بن أبي بكر وقتل عبدالرحمٰن بن أبي بكر وقتل الحسين بن علي وجماعة من أهل بيته في وحشية نادرة في العاشر من عاشوراء بكربلاء.. لقد قتل الكثيرون وحصلت مذابح ومجازر، راح ضحيتها الكثير. فكان لا بد من ابتكار تقليد جديد في الكتابة التأريخية عنوانه المقاتل: كمقاتل الطالبيين.. إننا نتحدث عن محنة ابن حنبل ومحنة الطبري ومحنة النسائي ومحنة ابن رشد... والحق أن ثمة محن أكبر من تلك وأعظم.. هناك من عبر عنها أجمل تعبير، أقصد المرحوم المفكر الإسلامي رشدي فكار في كتابه الموسوم: «بلاء الوجود في ديار الإسلام». مستعرضاً كل هذه المحن مع شيء من التبرير يوحي بأن عنفنا ليس عنفاً مقصوداً كعنف أغيارنا[2]. هكذا ينقل لنا التاريخ شذرات من تلك الصور؛ محنة التراث الآخر مثالاً!

---

(1) ليس الغرض هنا التفصيل أكثر في عرض صور العنف السياسي والتعصب الثقافي في تراثنا بالمستندات والوثائق - وهو أمر في متناول أي باحث - لأن الغرض من هذا الإيراد المجمل هو التأكيد على أن ثقافتنا وتاريخنا وتراثنا ليس خالياً من صور العنف، ولا مجال للقول بأن التعصب دخيل وجديد على الأمة. إن لنا نصيباً من ذلك العنف ونصيباً من التعصب له نماذج كثيرة في تراثنا أيضاً.

(2) لا زلت أرى ذمتي مشغولة بتقديم هذا الكتاب منذ وعدت المرحوم د. رشدي فكار أن أفعل ذلك ذات مرة. والحق أنني حينما اطلعت على الكتاب وجدت نفساً طيباً وسمحاً كما هي عادة المفكر رشدي، لكنني لم أكن مقتنعاً بالطريقة التي تمّ بها تصوير تاريخ الأمة، كشريط ملحمي من البلاوي - وهذا مؤكد - ثم نعلق المسؤولية على القدر أو نسعى إلى التبرير والتوفيق، أي نبالغ في تسامحنا مع تاريخ غير متسامح مع نفسه، وهذا في ظني يناقض مقاصد الإسلام في إشغال ذمة أتباعه بفعل الصلاح وتحميلهم المسؤولية في ما يقع في دنياهم، وهذا ما أعتبره قراءة مقاصدية للتاريخ الإسلامي لا تقل أهمية عن المقاربة المقاصدية للشريعة والأحكام. وبما أنني عز علي تغيير هذا المزاج الطيب لرجل أحببناه، =

إن تاريخ الإسلام شهد هو الآخر ما لم يكن من اليسير هضمه وفق التعاليم الإسلامية. لم يطور المسلمون ثقافة للتسامح النظري والعلمي فيما بينهم، ما عدا تقاليد أخلاقية تستند إلى منظور وعظي للأخلاق لا يرقى بها إلى مصاف القانون الأخلاقي. ومهما حاول المؤرخون إخفاء تلك المآزق عبثاً، فإن الوقائع دالة على أن ما ينتظر المسلمين بهذا الشأن هو كثير، بحيث لا مجال لتبريره أو تأويله. إن تاريخنا وتجربتنا لم تقدم إلا أكثر الصور بشاعة وتعصباً وعنفاً. لم تكن السياسة وحدها العامل المفسر لبروز العصبيات في التاريخ الإسلامي، فثمة ثقافة كاملة، تغتذي من القبليات والعشائريات والعوائليات ساهمت في إذكاء روح التطاحن المذاهبي والطوائفي؛ كان كارثة على العالم الإسلامي، ولا يزال حتى الآن لم يجد طريقه نحو وفاق وتسامح يخفف شيئاً من وطأة ذاكرة مثقلة بالثأر والحنين إلى الصراع برسم الاختلاف المذاهبي والكلامي والعرقي. استمر هذا الوجع، ولم يعافَ منه الجسد الإسلامي، إلى أن تلاشت منه كل أسباب القوة، وكان أقل قدرة على تدبير الخلاف البيني، وأقل قدرة على الإفادة من إيجابيات التعددية في الفكر والرأي.

أن نعلق فشل تحقق التعايش السلمي المطلوب على مشجب الأديان، هو تجلٍ من تجليات تعصبنا للأحكام المعيارية التي يقوم عليها صرح الاعتقاد الخاص المتمركز على الخصومة الفلسفية والتاريخية لكل ما هو ديني. ومن مقتضى التسامح، التأني والحفر في العوامل الحقيقية التي تكمن خلف مختلف أشكال التوظيف الخاطئ للدين. وما يقوي هذا الموقف هو أننا نجد التعبيرين معاً حاضرين في المجال الواحد والدين الواحد. ففي كل دين هناك تجارب دينية للتسامح وأخرى للتعصب. هناك يهود ومسيحيون ومسلمون يقتلون ويمارسون الارهاب وهناك يهود ومسيحيون ومسلمون يحتجون ضد العنف ويصلون ويعزون الابرياء. أهل الدين يقتلون وغير أهل الدين يقتلون. ودائماً هناك الوجه الآخر النقيض لمن زود بعينين: بصراً وبصيرة. قبل أن يكون الإنسان متبنياً لدين من الاديان هو إنسان محكوم بإكراهات ومزود بغرائز ومحاط بأحلام وآمال وطموحات ومرتهن لإكراهات طبيعية واجتماعية ونفسية.. إذا اعتبرنا الدين هو أيديولوجيا المتدينين، فإن للأيديولوجيا منطقاً عاماً يشترك فيه المتدينون وغيرهم. وهو منطق يعمل برسم الوظيفة وأيضاً برسم الجهاز - هنا التعبير لآلتوسير - الذي يحتل مرتبة surdetermination.. ومعنى ذلك، أن الدين في مثل هذه الحالة يقوم بوظيفة لتأمين مصلحة اجتماعية طبقية فئوية.. ففي مثل هذه الحالة سيجد المتدينون أنفسهم كغيرهم يتمتعون بتعبيرات مختلفة

= وصديق كرمناه، وكبير وقرناه، فلم أستطع - رغم غواية النقد وداعي الموضوعية ومتطلبات جهاد المعرفة. تقديم قراءة نقدية في الكتاب منذ أهدانيه قبل أزيد من 13 سنة، إلا أن عنوانه الموفق ظل يرن في أذني منذ ذلك الحين؛ إنه حقاً «بلاء الوجود في ديار الإسلام»! رحم الله رشدي..

ومتنوعة ويتموقعون في مستويات فئوية واجتماعية مختلفة. . فالدين كما يفهمه الإنسان البورجوازي - بالمعنى الايديولوجي - ليس هو دين الكادح أو المهمش أو دين المحرومين. . فذاك يقوم بوظيفة حماية مصالح الاقطاع ولعبة الهيمنة والتفاوت في فرص العمل وتوزيع الثروة، وهذا يقوم بوظيفة الاحتجاج والثورة على الفساد والمطالبة بالعدالة الاجتماعية. وفي مثل هذه الحالة، يكون الدين كما وصفه علي بن أبي طالب القرآن بأنه: «حمال وجوه». وثمة صورة أخرى للتعاطي الديني، تتعلق بلحظة اليأس القصوى وعدم الوعي بالتحولات التي تتحقق في الواقع الخارجي والهزائم المتتالية للوعي والأفكار، لحظة تفاحش الوعي الشقي الذي يجرف عالم المتدينين وغيرهم إلى حافة الموت والانتحار. وهذه الظواهر هي في الحقيقة ظواهر انسانية وليست دينية بالضرورة، حتى وإن اكتست طابعاً تعويضياً دينياً ما. إن الرغبة في الانتحار هي رغبة انسانية مصاحبة لليأس. ولذا كان اليأس كبيرة لا تغتفر لأنها تؤدي بصاحبها إلى الانتحار. ففي المقاربة الوصفية الاحصائية التي قام بها دوركهايم في الانتحار، مقارناً بين ظاهرة الانتحار والدين، اتضح أن الانتحار في البروتستانتية أعلى نسبة منه في صفوف الكاثوليك، مثلاً. . وهكذا نلاحظ أن التشديد على تحريم الانتحار يقلل فرصة هذا النوع من الانتحار الفردي، لكنه يفتح مساحة للتعويض تنفيساً عن الوعي الشقي الذي ينتاب المتدين متى عمّ اليأس وتقلصت فرص التحقق الايديولوجي أمام إكراهات التحولات الواقعية. من هنا سيجد بعض المتدينين ذريعة للانتحار، عبر مسوغات دينية تجعله يقتل نفسه قبل غيره. والحق أن قتله لنفسه قبل غيره أو قتله لنفسه لغيره، إنما هي صورة ظاهرية بلحاظ السبق واللحوق الزمانيين لفعل القتل، وإلا، فلو نظرنا إلى الموضوع باعتبار العلة الغائية، فان القاتل كان قد تصور حجم ضحاياه قبل أن يقتل نفسه، فهو اذن بهذا المعنى قتل الناس قبل أن يقتل نفسه. في حين هو يقتل الآخرين ليقتل نفسه. ويحاول هذا النوع من الانتحاريين التشبه بالاستشهاديين في قضايا عادلة ووسائل عادلة وبحسب إكراهات شروط حقيقية يفرضها منطق الحرب، كالذي يستشهد دفاعاً عن وطن أو عن حرمات وحقوق الناس. . . يقتل نفسه ليعيش المحرومون ويتحرر الناس ويتحرر الوطن وليس يقتل العالم ليقتل نفسه من باب عليّ وعلى أعدائي. . ويقتل الأبرياء والأمهات والرضع كما يحدث اليوم في العراق إلى حد العبثية. هذا القتل الذي يحمل آثار التهريج الباعث لهذا الفعل الأرعن. . كما يعكس غباء التعبير الفاضح عن مرضية هذا المهرجان الاستقتالي المنزوع من سمات ذكاء وشجاعة الموت الهادف. . يحكي عن ذلك حال من ينتحر إلى جانب مأتم عزاء على انتحاري سابق حامل لنفس مشروعه الاستقتالي. . أو عن الذي يقتل نفسه في سوق مكتظة بالناس يلتمس دخول الجنة بقتل الناس في الأسواق. هذا القتل الأهوج للذات الذي يعكس أنانية متعدية،

أي أنانية قاتل النفس المحترمة التي تظهر عليه مظاهر حب النفس حتى وهو عازم على قتل نفسه. . حالة التعويض هذه هي من ساهم في استشراء الوعي الخاطئ بسهولة قتل النفس الفردي. إن البعض يسميها الانقتال أي أن المقتول يقتل نفسه ليقتل الأخرين، أقول إن أفضل تعبير عن هذه الحالة هي: الاستقتال. أي أن قاتل نفسه يقتل نفسه بقتل الآخرين، أي أنه يقتل الآخرين ليقتل نفسه. فهو بالأصالة طالب موت لنفسه باحث عن مسوغ لانتحاره استعجالاً لدخول الجنة. على أن الطريق إلى الجنة هو قصد القربة لا عبادة المتاجرة العارية التي تجعل المنتحر يدلس على الله في شراء سلعته الغالية. ولا شك أن هذا النوع من التسويغ الديني للانتحار غير المشروع يصبح أخطر من الانتحار الفردي. . فهذا على الأقل يقتل نفسه ويريح العالم منه، لكن ذاك يوتر النفوس ويقتل العالمين قبل أن يريح العالم منه. . فهذا يقتل نفسه بنفسه لنفسه، وذاك يقتل غيره بنفسه لنفسه.

إن التعبيرات الدينية لثقافة التعصب والموت والكراهية للعالم والناس، لها جذور حقيقية في شروط الحرمان التي تواجه الإنسان. من هنا فإن اتهام دين ما بأنه وحده المسؤول، لهو أمر في غاية في الخطأ لا بل في غاية السخف. القرآن الكريم حينما اتهم الآخر لم يتهم الفكر - الذي ناقشه بمنطق الاستدلال والحوار - بل اتهم الشخص. . لم يقل إن اليهودية أو النصرانية بل قال اليهود والنصارى، أو الذين قالوا إنّا هوداً أو نصارى. لكن أي يهود وأي نصارى هم المقصودون؟ إنهم الذين دخل معهم في حروب سياسية. . وقد عاب على بعضهم البعض لما ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ لَيْسَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ عَلَىٰ شَىْءٍ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ لَيْسَتِ ٱلْيَهُودُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ ۗ كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ ۚ فَٱللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فِيمَا كَانُوا۟ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾[1].

في تلك الأثناء وصف القرآن أهل الكتاب وهو عنوان يحمل الكثير من الاحترام لأهل الأديان، بصورة فيها تفصيل، حينما قال: ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا﴾[2]. فالمعيار شخصي وليس نوعي في المقام. . أما الدين فقد اعتبره ديناً واحداً: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾[3] محيلا إياهم إلى جوهر الدين السماوي باعتباره إسلاماً به يحاججهم - وهو في جوهره الدين العالمي السماوي. فما كان موسى بن عمران ولا عيسى ابن مريم الا مسلمين ومن ملة ابراهيم. . ومن ثمة كيف يمكن للمسلم أن يكره يهودياً تتقوم هويته الدينية باتباع موسى بن عمران أو مسيحي تتقوم هويته الدينية باتباع عيسى ابن مريم، وكلاهما له تعظيم خاص في نفوس المسلمين. . ومع كل ذلك، فقد احتفظ التراث العربي والإسلامي بصورة مشرقة

(1) سورة البقرة، الآية: 113.

(2) سورة آل عمران، الآية: 75.

(3) سورة آل عمران، الآية: 19.

وفريدة في تعامله مع الأقليات الدينية. إن أكبر عنف شهده التاريخ الإسلامي كان إسلامياً- إسلامياً. والسبب واضح: إنها السياسة. لم يبالغ الشهرستاني لما وصفها وصفاً دقيقاً: ما استل سيف في الإسلام على أمر أكثر منه على الخلافة!؟

وعليه، وضح الآن أن المغالطة أعلاه هي من جعل البعض يرى أن التعصب ديني بامتياز. في حين ليس التعبير الديني سوى عرض لتعصب إنساني يجد له جذوراً في معاش الإنسان وشروط تواجده على الأرض. ومثل هذه الرؤية أصبحت وآن لها أن تصبح رؤية متجاوزة. لأن ضحايا التعصب الديني على الأقل في عالمنا العربي والإسلامي كانوا هم أهل الدين أنفسهم وضحاياهم من المتدينين هم أكثر من ضحاياهم من غير المتدينين. وقد تراءى لبعضهم أن لا خروج من مشكلات التعصب الديني إلا بالخروج من الدين، ولكن هذه المرة عبر حيلة جوانية تبحث عن مسوغ ديني للخروج من الدين كما رأينا مع غوشي، وبأن الدين الأوحد والأقدر على تأمين هذا الخروج هو المسيحية، في نوع مخاتل من استدعاء التمركز الديني على خلفية التمركز المجالي والعرقي، وهو شكل من أشكال العنف الرمزي الذي يمارسه أولئك ضد أصحاب الديانات المختلفة.

هل بالإمكان أن يساهم الدين في إشاعة روح التسامح؛

ليس الدين هو المسؤول عن ذلك بقدر ما أن المسؤولية ملقاة على الحامل الفردي والجماعي للدين. إن ذلك يبقى رهن الطريقة التي يتم من خلالها معاقرة الدين، وصورة الفهم الذي يشكله المتدين عن الدين. إن قدرة الإنسان على العناد والمكابرة والتزييف والتحريف والاستغلال، تجعله قادراً على تغيير المحتوى القيمي للدين نفسه. فالحديث عن الشكل الديني الأكثر تسامحاً هو مغالطة تخفي ضرورة الحديث عن الشكل الإنساني الأكثر قبولاً بالتسامح الديني. لقد تعرضت الأديان ولا زالت لبغي التصورات الهوجاء للدين بما يحوله إلى ثقافة للموت. وقد برزت أيضاً إلى جانب ذلك نماذج حافظت على سماحة الدين. ينشأ الغلاة القتلة والمجرمون المنتحرون في الدين وبالدين ثم يفشلون وتذهب ريحهم ليبقى صوت التواسط والاعتدال والتسامح شامخاً فوق واحة الدين. لقد أثارت هذه الإشكالية كثيراً من الفلاسفة واللاهوتيين الذين حاولوا بحث المشكلة الدينية في طبيعة هذه الاستحالة التي يشهدها الدين أو تلك التي ينبغي أن يشهدها الدين. وفي تصورنا ثمة طريق سالك لهذه الاستحالة التي تصل بالدين إلى بر الأنسنة. حيث معيارها أن أي معاقرة للدين لا يكتسب فيها المتدين رصيده من الأنسنة، هي طريق غير السلاك الحقيقيين، أي طريق المنتحرين الفاشلين إنسانياً المتباكين على عالم ليس هو عالم الإنسان، وطبعاً ليس هو عالم الملائكة، ما دام أن هؤلاء أنفسهم استشكلوا متسائلين ضد

ما في مكنة هذا المخلوق من فعل الإرهاب المفترض: ﴿قَالُوٓاْ أَتَجۡعَلُ فِيهَا مَن يُفۡسِدُ فِيهَا وَيَسۡفِكُ ٱلدِّمَآءَ﴾[1].

إنه طريق الصحو من سبات الدين المطلق إلى دين الإنسان. إن الدين المطلق الذي يعبّر عن مطلق المعرفة أمر مستحيل في دنيا عموم الخلق. ولا يحتاج الإنسان للتعبير عن هذه الحقيقة إلى كثير من التفلسف كي يثبت هذه الحقيقة. فالتجربة الدينية تتيح هذا الضرب من القناعة بأن الدين المطلق ﴿وَٱعۡبُدۡ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأۡتِيَكَ ٱلۡيَقِينُ﴾[2] هو مقصد أعلى يخرج المتدين من دنياه قبل أن يدرك مراتب أدنى من الفهم المطلق للدين. هناك أوهام بالمطلق وليس علماً مطلقاً. وما دام شكل التدين لن يكون على الأرض برسم الاجتماع إلا شكلاً يقع تحت سقف المطلق، فهو تعبير كافٍ بأن مجتمع المتدينين لن يكون خالياً من الخطائين. ومجتمع الخطائين يفرض قدراً كبيراً من التسامح، ما دام الخطاء ليس له الحق أن لا يتسامح. ومن يتوقع الخطأ في حقه يتسامح مع خطأ غيره. ومن في ذمته حدّ لا ينبغي أن يشارك في حدّ غيره.

فالدين يفترض حاملاً فردياً وجماعياً أمامه دنيا بكاملها للارتقاء في المعرفة، وهذا ما يدلّ على أن الأفهام الدينية هي بالفعل تجارب الإنسان ومقدار نجاحه أو فشله في اقتحام عقبة فهم الدين. فالدين كنز لا ينفع إذا لم نستخرجه من باطن الأرض. وهذا الاستخراج الذي سماه العرب استنباطاً - استنباط الأرض - يتوقف على مقدار اللياقة والنوايا التي يتقدم بها الإنسان نحو الدين. وعموماً كان الدين دائماً ضحية عنصرين: استغلاليون جعلوا الدين دارقة لتحقيق مآربهم ومطية لبلوغ مصالحهم، شأن من كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها أو من قضى شهيد حمار كما تتحفنا السيرة. . وأيضاً زمر من حاملي الجهل المركب بحقائق الدين وضحايا الوعي الشقي يحملون فهماً للدين وصفه علي بن أبي طالب أبلغ وصف حينما قال: «وليس الإسلام لبس الفرو مقلوباً».

ولعله من الخرافي أن نأمل من الدين أن يحلّ مشكلة لحامل اجتماعي ينهكه التخلف والفقر والأمية والقمع بكل ألوانه دون أن يحصل تبني حضاري لهذا الدين، وبأن يحدث ذلك على أرضية تجديد جذري للمفاهيم التي أفرزتها عصور الانحطاط. إنها ليست حتى مشكلة تعبيرات معينة للدين تروم الاستقواء بتعبيرها ضد نظرائها. بل هي مشكلة مركبة تمتد في التاريخ العربي والإسلامي. وإذا أردنا أن نكون صرحاء بعض الشيء، فإن أكثر التعبيرات الدينية استئصالاً في العالم الإسلامي ما كان لها أن تستقوي لولا وجود عناصر استقواء موضوعية مشهودة. وليس من النافع الحديث عن ظروف نشأتها وانطباعها بالبيئة البدوية وما شابه ذلك، متى ما علمنا بأن للبداوة قيمها في التسامح أيضاً. بل إن تاريخ

(1) سورة البقرة، الآية: 30. (2) سورة الحجر، الآية: 99.

المجتمعات القديم شهد أشكالاً من التعبيرات الدينية الاستئصالية، وليست حروب الكاثوليك والبروتستانت ببعيدة عنا. فالذي يفرض التحول بالتعبير الديني إلى مستوى التسامح والقبول بالآخر والصبر على الاختلاف هو المتدين وليس هو الدين. فتصبح المشكلة مشكلة متدينين لا مشكلة أديان. وهذا لا يعني أن الأفكار لا تؤثر بدورها في نوعية السلوك والمواقف للمتبنين لها. بل إن علاقة الفكر وحامله هي علاقة تأثير متبادل. إن الحامل الديني الذي تشكلت شخصيته وتطبع وعيه بفعل العوامل المجالية يؤثر بقدر ما يتأثر بفكره. فهو يتفاعل وينتقي ويحجب ويظهر.. فعلاقته بالتعاليم التي يتبناها علاقة متوترة، تختلف نسبياً بحسب حالات الحامل وظروفه وانتكاساته. علينا على كل حال أن نميّز بين الدين لحظة انبعاثه كثورة اجتماعية ورسالية وحضارية وبين الدين لما يصبح ظاهرة اجتماعية وجزءاً من تراث أمة. ففي الحالة الأولى يكون عنصراً دينامياً لنهضة حامله، وفي الحالة الثانية يتحول إلى ثقل تاريخي يفرض على حامله مهام تأويلية واستنطاقية وتجدداً في وجدانية حامله. ومجتمعاتنا الإسلامية تعيش هذه الحالة من الثقل التاريخي وخمول الوجدان الديني المتجدد الذي يعيد العلاقة المتجددة مع هذه التعاليم على وجه من التأويل يحررها من الثقل التاريخي أو لنقل من التعبيرات التاريخية الأزموية التي أعاقت تفتق التعاليم الدينية على تعبيرات معاصرة جديدة في إطار من التكييفانية الخلاقة ونحو من التبني الحضاري والتجديد الجذري. إن تراث أمة من الأمم من شأنه أن يتحول إلى عائق حضاري إذا لم تتجدد الوجدانية وتنبعث الجوانية على أسس تعبيرية وتأويلية متجددة. فتكون نقطة قوتنا هي نفسها نقطة ضعفنا، ما دمنا نخطئ دائماً التفكير والتعبير على وفق النمط المعرفي والحضاري ذي السلطان في زماننا.

إن نمط التدين الذي يعول على مدى ما تحدثه التفاعلات الاعتباطية مع الدين دون بدل الجهد في تغيير الذات، لا يجدي نفعاً. والمتمثل للواجب الأخلاقي على أساس الخشية من قهر ما يتوعد به الدين العصاة وليس انسجاماً مع نداء الضمير، ليس تديناً حراً، بقدر ما هو تدين العبيد. فالدين يعطي بقدر همة وطلبة المتلقي لوحي تكمن وظيفته في إثارة دفائن العقول. حتى إذا فسد لا تصلحه إلا العقول. إننا نتفاعل إيجاباً مع الدين، حيث حصيلة تديننا هي جملة التجارب وجملة الإجابات التي يقدمها الدين. فالدين ليس مجرد تعاليم يتساوى في إدراكها المتلقون، بل هو تجارب إنسانية يعتمل فيها الفهم والتأويل والتفكر، فيصبح الدين أدياناً بعدد الأنفس.

ختاماً

في موضوع الظاهرة الدينية يتعين الحذر الشديد من أشكال التعاطي الخفيف. فالمسألة الدينية هي اختبار حقيقي للمقاربات السوسيولوجية الجادة والمسؤولة. إن التعاطي الخفيف مع الدين هو خفة تشمئز منها السوسيولوجيا التي تدرك أن الحضور الديني هو

أعمق وأعقد وأقدم وأبقى من أن نتعاطى معه بخلفية الاستخفاف والرفض والعدمية. وعليه أمكن القول إذا حاول بعضهم أن يستقرئ من الأحداث ما يهول به أمر الأديان بوصفها صانعة العنف والتعصب كما لو كان العنف والتعصب لا وجود له إلا في المجتمع الديني، فإن السوسيولوجيا وجب عليها أن تستقرئ وتحصي المديات التي احتلها الشعور الديني ومدى مردودية ذلك على مستوى السلم والاستقرار المجتمعي، بدءاً بالتكافل الاجتماعي الذي يخفف من وطأة اختلال سياسة التوزيع وانتهاءً بالروح المعنوية وقوة التفاني في خدمة الاحتياطي المتبقي من روح القيم. ووحدها هذه الأخيرة لها الفضل في الامساك بمجتمعاتنا الواقعة تحت الحضيض دون الانهيار المتوقع. إن انتظاراتنا من الدين لم تكن انتظارات تعبر عن مستوى الرشد الذي ينتظره الدين منا أيضاً. الدين ينتظر رشدنا لتفجير حقائقه الإنسانية العالية. إن الدين ينتظر منا الرشد بقدر ما ننتظر نحن من الدين من وعود.

وجب أن نقول في هذا الختام أن فكر التسامح ينطلق في لحظات الضعف وافتقاد السلطة. وهذا أمر طبيعي وجب أن ندرك بأننا ننتصر معرفياً وأخلاقياً متى استوعبنا أزمتنا وكان إحساسنا بالضعف إيجابياً يرمي إلى تجاوز واقع المغلوبية بمزيد من الإصرار على إطلاق جنود العقل لتحل محل جنود الحرب. هزائمنا مطايانا للتعقل إذا أدركنا أن الهزيمة لا تكتمل إلا بهزيمة العقل. فإذا لم ننهزم عقلاً انتصرنا نصف انتصار. الضعف والمغلوبية يتيحان فرصة لتعقيل الأفكار وتعقيل المواقف.. الضعفاء هم المؤهلون أمام الاقوياء الذين افتقدوا الرشد تحت تأثير سكر القوة لأن ينتجوا ثقافة التسامح.. واضح أن مفهوم التسامح نتج في أوروبا لحظة إحساس الفلاسفة بالضعف أمام السلطة المهيبة للكنيسة.. وهو اليوم ليس سوى رجع صدى، لما تحول التسامح إلى خطاب أجوف تكذبه سياسة الترهيب واستراتيجيا الاحتواء والتدمير..

علينا أن لا ننسى أيضاً بأن ما نشهده في الغرب ليس تسامحاً، بل هو تدبير أمثل للمصالح. ليس في الغرب من هو مستعد للتضحية بمصالحه من أجل الآخرين. وإذا ما وجد هذا الشكل من النبوغ فهو شاذ نادر يثير الكثير من الاندهاش. وفي مجتمعاتنا التي قيل عن ثقافتها الكثير، نستطيع أن نجد في اليومي ما يفوق التسامح. أليس عندنا فقط يوجد من إذا تعارضت مصلحته مع الآخر آثره وتنازل عن مصلحته لقاء تحقق مصلحة الآخر؟!. هذا تسامح وما في الغرب ليس تسامحاً، بل هي مصالح إذا لم ترعها وتضمنها القوانين الصارمة نشبت حرباً أهلية لا تطاق. فمن المتسامح بعد ذلك يا ترى؟! إننا رغم ما نعيشه وما تكبدته مجتمعاتنا القوية بقوة القيم التي لا زال لها حضور كبير في نسيجنا الثقافي في الموقع الذي يمنحنا أمل الإنسانية برمتها، لأننا الأمة الوحيدة التي تدين لقيمها في استمراريتها رغم خطورة النكبات.. الامة الوحيدة التي لا زالت تؤمن بقيمة النخوة والإيثار حتى لو أكرهت على تمثلها وترى إليها خاصية من دونها يفتقد الإنسان إنسانيته.

إننا مدينون لاستقرار مجتمعاتنا - ليس بالطبع إلى منسوب الأمية والتخلف والتهميش والاستبداد والبؤس والنكبات التي وجب أن ينهار معها اجتماعنا - إلى ما تبقى من قيم التسامح التي تحل محل غياب القوانين المنظمة للاجتماع والرادعة عن الفساد.

واليوم كان لا بد أن ندرك بأن الأحداث التي أعقبت تفجيرات الحادي عشر من سبتمبر/أيلول الأسبق لم تكن مفيدة لمن أسكرتهم القوة حتى خسروا الرهان، بل كانت مفيدة لنا لمزيد من التأمل وتعقيل الموقف. وإذا كان الأمر كذلك، فالخشية من أن حديثنا عن التسامح وما في حكمه - التواصل، وحوار الثقافات والأديان - ينطفئ لمجرد أن تنتهي الأزمة ويخف الضغط الدولي ويتصالح المارد الأمريكي مع مستبدينا وحراس تخلفنا. . فلا نوقِّت مهامنا في الإصلاح بحسب القرب والبعد من الأجندة الأمريكية. فالإصلاح هو مهمة تاريخية مطلبية لأمة عريقة وليس نزهة في حدائق وول ديزني!

جذور العنف في السياسة العربية

تقتضي المنهجية العلمية، الحديث عن ظاهرة العنف وجذوره في السياسة العربية على أساس جملة الشروط الذاتية والموضوعية، التي تجعل العنف خاضعاً لسلطة العلل الأربعة بالمعنى المنطقي التقليدي للعبارة؛ أي لا بد من وجود علة وصورة وأداة وغاية للفعل العنفي حيثما تجلى هذا العنف. غير أننا ننبه ابتداء أن الحديث عن جذور العنف في السياسة العربية، لا يراد منه هاهنا إبراز الظاهرة العنفية العربية كما لو كانت استثناء في المشهد الدولي أو استثناءًا لجوهر الكائن العربي حيث بات يقدم نمطياً بكونه ذلك الكائن العنفي بامتياز. إن الحديث عن الخصوصيات الذاتية في قبال الأنماط الكونية الموضوعية لا ينبغي أن يفهم منه سوى الحديث عن عوارض ذاتية وليست جواهر ذاتية بمدلولها الفلسفي، يجعل العنف ذاتياً للذات العربية، حتى يمكن القول حينئذ: إن الذاتي لا يعلل، أو كما مثل لها ابن سينا ذات مرة بمثال المشمشية للمشمش. إن الحديث عن الذاتي والموضوعي هنا، إجرائي محض. إذ من شأن الموضوعي أن يحدث استجابات سلبية في الذات العربية تجعلها مع طول الأمد تعبّر عن نفسها وبصورة تبدوا ذاتية صرفة، بشروط الموضوعي نفسه. نقول باختصار شديد؛ إن مفهوم الذاتي في هذه المقاربة ليس سوى العوارض الذاتية التي تتمثلها الذات بنوع من الرسوخ، من فرط الحضور المكثف للإكراهات الموضوعية. بهذا المعنى، ليس الإنسان العربي استثناء في الكون سوى أن يكون كغيره متفاعلاً بشكل إيجابي أو سلبي مع جملة الشروط التاريخية السوسيو - ثقافية والدولية، التي ترسخ أو تؤبد أو تساهم أو تعوق أو غيرها من أنواع التأثيرات السلبية والإيجابية التي تنتج ما يسمى في نهاية المطاف بالخصوصية العربية.

ويضاف إلى ذلك ضرورة تحديد مفهوم الخصوصي وعلاقته بالكوني في أي مقاربة من

هذا القبيل حتى لا يقع الباحث في محذور استثناء الذات الجماعية ومنحها قواماً جوهرانياً قلما يستحضر تفاعل الذات مع متغير العوارض الداخلية والخارجية. فنقول باختصار شديد، إن الخصوصي ليس سوى نتيجة حتمية للكيفية التي يتم بها تفاعل الذاتي مع الكوني؛ أي هي صورة لتشخص الكوني في خبرة جماعية خاصة. حيث لا وجود للكوني سوى في صقع الأذهان. فما أن يتشخص الكوني حتى يجد نفسه في صورة من صور الخصوصي نفسه. إن الخصوصي هو نفسه الكوني مشخصاً في تجربة جماعية ما، وليس مقابلاً للخصوصي على نحو الثنائية الضدية. وهذا الجدل القائم بين الكوني والخصوصي، يتيحه فعل التكيف بممكناته الافتراضية.

على أساس الملاحظتين المذكورتين يمكننا الحديث عن جذور العنف في السياسة العربية، من منظور العارض لا الجوهر.. ومن منظور ديناميكي يجعل العنف بالنتيجة ظاهرة حتمية لجملة الشروط الموضوعية وليس معطى جوهرياً لذات يكاد يصورها المحلل الخارجي على أن العنف ذاتي لها. وهذا ما يستدعي كافة المقاربات التاريخية والاجتماعية والثقافية... للعنف.

تاريخية العنف في السياسة العربية:

إن مجرد الحديث عن تاريخية العنف في السياسة العربية يكفي دليلاً على أنه عارض على مجمل الذات العربية وليس ذاتياً لها. وهذا التركيز على تاريخية العنف وعرضيته على الذات العربية ليس تبريراً لإبراء ذمة الذات العربية من النزوع العنفي في اجتماعها السياسي، بل إنها ضرورة تحليلية تبحث في جذور العنف، وتبرز مداخله على الذات. فإذا كان الذاتي لا يعلل فإن العرضي على عكسه قابل للتعليل. وهذا ما يجعل التحليل ممكناً. فالاجتماع العربي يشارك في خطوطه الكبرى كل الاجتماع الإنساني في تاريخيته المتعاقبة والمتعددة المسارات. فالمجتمعات البشرية بما فيها المجتمعات الغربية، عبرت عن حصتها التاريخية من العنف ولا تزال تعبر عنه بكيفيات مختلفة، وإن ظل الجوهر العنفي حاضراً بشكل من التعويضية أو لنقل التصريف الناعم لكثير من مصاديق الفعل العنفي في السياسة الداخلية والخارجية لهذه الدول على السواء. إذا كان العنف عارضاً على الاجتماع العربي، فلا شك أن له تاريخاً. فما هي تاريخية العنف في السياسة العربية؟

لقد رافق الفعل العنفي الممارسة السياسية العربية عبر أطوار تشكل الاجتماع السياسي العربي مروراً ببروز الدولة الوطنية وانتهاء بتشكل أيديولوجيات الدولة البديلة؛ أي الدولة الثورية. وقد ظل العنف يعبر عن نفسه بمستويات متعددة خلال كل أطوار وأنماط الاجتماع السياسي العربي. بل ظل العنف إن بصورته العارية أو الناعمة، هو الثابت ضمن جملة المتغيرات في السياسة العربية. فكان النموذج الإرشادي للسياسة العربية هو فعل

القمع المستدام، وبناء أحلام ومجد السلط على حساب الحريات العامة وحقوق المواطنة.. كما وبناء موجبات المواطنة على حساب استحقاقاتها المشروعة. ومع أن مفهوم الراعي والرعية أدى دوره في أنماط الاجتماع العربي التقليدي، ونشأت في سياقه آداب سلطانية أسست لما هو أمثل من كل إمكانات النمط الاستبدادي التقليدي؛ أي مفهوم المستبد العادل الذي يسخر استبداده في حماية الحقوق، وجعل الرعية متساوية في الحقوق والواجبات، عبر تمثل وظيفة ظل الإله في الأرض، وتمثل صفاته في العدل والرحمة. حيث بات كل شيء داخلاً في الآداب وأخلاقيات الملك وليس لازماً في حقه؛ حتى الوفاء بالعهد ظلت من الآداب المنصوح بها للملوك وليست قاعدة ملزمة ولا حتى عقداً بين الراعي والرعية. فالآداب السلطانية كما يقدمها صاحبها هي وفاء ومحبة للأمير وليست قائمة مشروعة لمطالب مطروحة بإلحاح وبموجب التعاقد الملزم.. بل هي حماية لسلطان الحاكم وليس حماية لسلطان الدولة. حيث قاسوا عمر هذه الأخيرة بعمر الحاكم. فالدول تدور مدار الحاكم وجوداً وعدماً. لكن الشكل التاريخي للسلطة العربية، حاد في معظمه حتى عن هذا القدر الذي تتيحه فكرة المستبد العادل، وازداد الوضع سوءاً مع ظهور الدولة الوطنية الحديثة بشروطها ونمطيتها التي قطعت مفهومياً على الأقل، مع نمط دولة الرعايا ومفهوم المستبد العادل. لم تتحقق القطيعة العملية مع النمط التقليدي للسلطة العربية، وكان هذا كفيلاً بأن يعرضها في صورة النمط الأعنف للسياسات في العصر الحديث. لقد تماهى مصير الدول في العقل السياسي العربي مع مصير شخص الحاكم. وهذا معناه أن زوال الدول هو بزوال شخصية الحاكم. ومع استحكام العصبية بالدولة العربية أصبح لزاماً أن يقال وفق المنظور الخلدوني للدول: «إن الهرم إذا نزل بالدول لا يرتفع»[1]. لا بل إن وظيفة الحاكم في الآداب السلطانية بلغت حداً من الشطط، جعل من ممكناتها بل ومن علامات عزتها، الاستئثار بالماء والهواء فضلاً عن الرأي. ونظيره ما ذكره الجاحظ: «وأولى الأمور بأخلاق الملك، إن أمكنه التفرد بالماء والهواء، ألا يشرك فيهما أحداً، فإن البهاء والعز والأبهة في التفرد»[2]. وهذا غاية التعبير عن الموقف السلبي من الشراكة السياسية التي ظلت هي النقيض الطبيعي للنسق السياسي العربي، حتى أنهم في منتهى انفتاحهم على التراث الفلسفي اليوناني، انفتحوا على كل الأفكار الفلسفية بمختلف مشاربها أفلاطونية ومشائية، إلا مفهوم الديمقراطية ظل جزءاً لا يتجزأ من اللامفكر فيه في الفكر العربي الوسيط، وهي حالة فارقة في النموذج العربي، وفق الملاحظة التي أكد عليها علي عبدالرازق في الإسلام وأصول الحكم. لولا أن ظل بعض الاستثناء قائماً، كما في

---

(1) ابن خلدون المقدمة ص 98 دار الفكر بدون تاريخ.

(2) عزالدين العلام؛ الآداب السلطانية، ص 123؛ سلسلة عالم المعرفة، عدد 324 فبراير/شباط 2006.

الضروري في السياسة لابن رشد أو مقامة السياسة والإشارة إلى أدب الوزارة للسان الدين ابن الخطيب[1] وما شابه.

ولم تزل الدولة العربية تواصل تقدمها وتحرز مكتسبات جديدة حتى داهمها نموذج الدولة الثورية التي وقفت من الديمقراطية موقفاً سلبياً، واستحضرت نمط المستبد العادل، الذي يقود الأمة بالوكالة ويقهر الحديد والنار إلى مرافئ التقدم والتنمية. إن فشل الدولة العربية في نمطها التقليدي أو الثوروي في بناء سياساتها خارج منطق العنف العاري، جعل من العنف حالة تكاد تكون بنيوية في طبيعة تشكل واستمرار الدولة العربية. وقد ساهمت الهزائم والإخفاقات المتوالية في تكريس هذا النمط المتحكم المفرز لأنواع العنف السياسي والمؤسس لخطاب العنف السياسي. ما يعني أن وجود الاحتلال للأراضي العربية لعب هو الآخر دوراً سلبياً على صعيد تطور النسق السياسي العربي خارج النموذج الإرشادي العنفي. وهو ما سنتطرق إليه بعد قليل. سيظل العنف ظاهرة بارزة في السياسات العربية نتيجة هشاشة الدولة العربية ونتيجة الثقوب التي تحيط بأسوار الكيان العربي. حيث ما لم تنجح في إكمال مشوار الإصلاحات المستوحاة من أولويات الإكراهات الداخلية والموجبات الموضوعية، وليس الإيحاءات الاستعجالية المرتبطة بالمصالح الاستراتيجية الخارجية، فإن العنف سيظل عارضاً على السياسة العربية، وربما عبر عن نفسه بصورة أكثر قسوة وعراء، مع كل فشل أو إخفاق واندحار عربي. لقد شكلت السياسات العربية الخاطئة الإطار الموضوعي لبروز أشكال أخرى من العنف؛ ذلك العنف البيني الداخلي، الذي بات يتهدد السلم المجتمعي العربي. مع ذلك، وفي الوقت الذي جربت الدول العربية كل أشكال التفكير الأيديولوجي للدولة المستبدة، إلا أنها لم تجرب النموذج القائم على دولة الحق والقانون؛ حيث لا زالت تهاب هذا الشكل من التجريب؛ وهو المحك الوحيد الذي لا يزال يتيحه الإمكان؛ فإلى أي حد يا ترى، استجابت الارادة السياسية العربية لهذا الرهان؛ تلك هي المشكلة!

الجذور النفسية والاجتماعية للعنف في السياسة العربية:

لم ينفك العامل التاريخي لتشكل الدولة العربية ونمط السلطة في الاجتماع السياسي العربي عن جملة الشروط النفسية والاجتماعية للعنف. ولا مجال للحديث عن عنف في السياسة العربية غير متصل بصورة مباشرة أو غير مباشرة بالتكوين النفسي والاجتماعي والثقافي للمجال العربي. فثمة جدل بين التكوين الدولاني -etatique- والتكوين

(1) حاولت الباحثة وداد القاضي أن تقدم مقارنة بين مواطن التشابه والاختلاف بين نص لسان الدين ابن الخطيب المذكورين ونص لأفلاطون موسوم بـ: «العهود اليونانية».. لمزيد من التفصيل، انظر: عزالدين العلام؛ المصدر نفسه ص 15.

الاجتماعي، يجعل الفعل العنفي حتمية لهذا الجدل ضمن ما يمكن أن نسميه بتبادل أو تكامل الوظيفة العنفية للاجتماع العربي. إن شخص الحاكم في الدولة العربية يستلهم ثقافة العنف من المحيط السوسيو - ثقافي للعنف العربي نفسه. كما أنه في ممارسته السياسية يضمن رسوخ واستمرارية البنية العنفية في هذا المحيط. وفي زحمة هذا التبادل أو التكامل الوظيفي للفعل العنفي، يصبح سؤال الإصلاح أكثر تعقيداً. ويصبح الحديث عن إشكاليات مغشوشة من قبيل، من أين نبدأ في استئصال بذرة العنف؛ هل نبدأ من الاجتماع العربي، ومن الجذور الاجتماعية والنفسية والثقافية للعنف السياسي أم أننا نبدأ من إصلاح السياسات كمدخل ضروري للحد من ظاهرة العنف في المحيط الاجتماعي. وأمام هذا النوع من الدور المنطقي ترتسم مفارقة الإصلاح في العالم العربي. فهل هو قدر الكائن العربي أن لا ينضبط في دولة حديثة تقوم على الحق والقانون، أم أن الأمر يستدعي تحليلاً أعمق لهذه الظاهرة المركبة؟!

بعض التحليلات التي تكرس نمط العنف السياسي في الاجتماع العربي، تتشبث بالاستثناء العربي. وبكون الخصوصية العربية آبية لهذا النوع من الإصلاحات السياسية التي من شأنها أن تربك استقرار هذه الكيانات. فالكائن العربي وفق هذا المنظور أصبح غير قادر ولا قابل للشراكة والتشريك السياسيين. ومثل هذا التحليل نجده عند بعض المحللين خارج المجال العربي، نظير الخبير الأمريكي، صمويل هنتنغتون الذي أكد من خلال أطروحته في الصدام بين الحضارات، بأن الغرب فريد وغير قابل للاستنساخ. وهو يعني هنا - ليس خصوص الثقافة الغربية، بل - التأكيد على أن مفهوم الديمقراطية وما يستتبعها من مفاهيم ومكتسبات الدولة الحديثة - حيث باتت على الأقل في عموماتها من المفاهيم الكونية -، خاصية من خصائص المجال الغربي[1].

يتحدث هشام شرابي بدوره عن النظام الأبوي في السوسيولوجيا العربية، بوصفه النظام الذي يؤبد نزعة استبداد السياسة العربية. وهو النظام الذي يضمن نشوءه واستمراريته من خلال النظام التربوي والعائلي. وقد بدا لشرابي أن مشكلة المجال العربي ومصدر تأخره هو استبداد هذه النزعة الأبوية بمجاله. بل لا مخرج إلا بالتخلص من النظام الأبوي العربي: «ولن يكون تغيير أوتحرير دون إزاحة الأب رمزاً وسلطة، وتحرير المرأة قولاً وفعلاً»[2]. إلا أن شرابي لم ير انسداداً لهذه المشكلة العربية، بل فتح لها إمكانيات؛ لعل واحدة منها هو

---

(1) لمزيد من الاطلاع، انظر صامويل هنتنغتون: إدريس هاني، **المفارقة والمعانقة**: رؤية نقدية لمسارات العولمة وحوار الحضارات، الفصل الثالث: نهاية الحوار من أجل غرب منغلق، ص168 - 190، ط1 - المركز الثقافي العربي 2001/ بيروت.

(2) د. هشام شرابي؛ **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي** ص17 ت: محمود شريح. مركز دراسات الوحدة العربية ط 2 - بيروت.

الموقف الإيجابي مما أسماه بالظاهرة الإسلامية الأصولية، حيث رغم ما يبدو من سلبياتها في نظر شرابي، من شأنها أن ترج صرح النظام الأبوي العربي رجاً؛ «ذلك أنه تبعاً لمدى قدرة الأصولية على تفكيك بنى المجتمع الأبوي المستحدث، فإنها قد تساهم في تحقيق إمكانية الحداثة..»[1].

ولقد جاءت معالجة رجل الاجتماع العراقي علي الوردي للمجتمع العراقي بناء على هذه الحقيقة التي عبرنا عنها بتبادل الوظيفة العنفية في الاجتماع، حيث إن الاستبداد والعنف لا يتنزل من خارج الاجتماع، بل هو يتولد في قاع التشكل النفسي والاجتماعي للجماعة، حيث الاستبداد في نهاية المطاف والعنف السياسي ليس سوى تجلٍّ لما يختمر في صلب المجتمع. يلازم العنف والعنف المضاد الكائن العربي منذ نشأته وعبر كل مطارحه، داخل الأسرة وفي المدرسة وفي الشارع وفي الإدارة.. إن العنف هو غذاءه الوحيد الذي لا تحده المنفعة الحدية والذي يتمتع به إلى حد الشبع. بل إنه الهواء الذي يكاد يتنفسه بلا انقطاع في كل آن. فالشخصية العربية ركبت تركيباً نفسياً واجتماعياً وثقافية بحيث يصبح العنف ضرورة تكاد تكون حاجة أنطلوجية، تتردد بين الفعل العنفي والانفعال العنفي؛ أي بقدر ما تفعل الذات العربية عنفاً فهي قابلة بالعنف في الوقت نفسه. يولد الإنسان العربي وقبله يوجد العنف ومعه وبعده. وفي دوامة العنف يصبح من المؤكد أن تنهض الدولة العربية نفسها بدور تحسيسي وتربوي ينسجم مع آفاق وتطلعات الاجتماع الحديث. وقد ينضاف إلى الجانب التربوي وشيوع ظاهرة العنف في الأسرة والإدارة والشارع، هذا القهر الذي يمارس على الإنسان العربي داخلياً وخارجياً، والتهميش الذي يسلبه مقومات الإحساس بكرامته ويوفر له مناخاً مناسباً لنشوء قيم التسامح والعيش المشترك. فالقهر والتهميش والفساد السياسي والإداري هما عوامل مضافة إلى طبيعة الثقافة والتركيب النفسي والاجتماعي العربي في استمرارية العنف.

الجذور الفكرية والدينية والأيديولوجية للعنف في السياسة العربية:

لا يحضر العنف في المجال العربي مجرداً من أي مبرر ديني أو أيديولوجي. بل إن البنية العنفية من شأنها أن تفرز خطاباً للعنف يغذي ويتغذى على هذه الظاهرة. وبينما كان من المفترض أن تقوم الدولة بوسائلها التربوية على توجيه العنف إلى فضاء المشاركة الإيجابية في البناء[2]، حولته إلى قاعدة سلبية تدميرية، أربكت المجتمع العربي وحولته

---

(1) المصدر نفسه ص3.

(2) يعتقد البعض خطأً بأن الحل الوحيد لنزع العدوانية من الكائن البشري، يتّم عبر استئصالها. والحق أن العدوانية هي خاصية الإنسان وحده من بين كل الكائنات التي تشاركه الحياة على هذا الكوكب. وليس انتزاعها إلا انتزاعاً للحضارة نفسها. وقد أكد الحكماء بمن فيهم المسلمون، عن ضرورة=

إلى قطيع من المواطنين من درجات متفاوتة. حيث الأيديولوجيات السياسية العربية تقوم على ضرب من التقسيم للاجتماع العربي بزرع التناقض بين مكوناته بحسب الولاء. إن الاجتماع في ظل الأيديولوجيا السياسية المستبدة هو مجتمع مخاصم لبعضه البعض ومنقسم على نفسه وصراعي مهما بدت وحدته المغشوشة، التي لعلها واحدة من مظاهر القابلية للاستعمار كما أكد على ذلك مالك بن نبي. لقد أظهر النموذج العراقي ما يمكن أن يرسخه الاستبداد أو يجلبه للمجتمع، ليس فقط على صعيد جلب الاحتلال، بل على صعيد الشرخ الاجتماعي الذي هو النتيجة الحتمية لسياسات التفرقة والتقسيم لمكوناته بحسب الأجندة السرية للاستبداد.

ليس الدين في ذاته مصدراً للعنف، أياً كان هذا الدين ما دام هو في مقاصده العليا رافداً للسلام والتسامح وإحياء العمران. والدليل على ذلك هو تعدد التعبيرات التي تنطلق من الدين الواحد، للتعبير به عن وجهتان على طرفي نقيض؛ إما عنف وإرهاب أو تسامح وسلام. وهنا يتعين الحديث عن اختلاف في التعبيرات الدينية تجد قاعدتها في اختيارات أيديولوجية أو مصالح اجتماعية أو جذور ثقافية للحامل الفردي أو الجماعي على السواء، فضلاً عن وجود الاستثناء الشاذ عن القاعدة في كل دين وفي كل جيل. ومن هنا حتى لو تحدثنا عن جذور اجتماعية وشروط موضوعية خارجية للإرهاب، فإن شطراً منه ظل ثاوياً في مجالنا السوسيو - ثقافي، ويستقي مقوماته من المخزون الرمزي الاحتياطي للعنف. ليس الدين أو الأيديولوجيا هي من يأتي بالعنف للإنسان، بل إن الإنسان يختزن من العنف ما هو في نفس الأمر ضروري لاستمرار الحياة، حيث العنف الإيجابي الذي يترجم في فعل البناء والعمران، غير العنف السلبي الذي يخرج عن موضوعه المقصود، لصالح العنف المؤسس والمؤسس على اللامعنى. إن الإنسان تحت طائلة ظروف شتى ينسج مع دينه وأيديولوجياه علاقة خاصة قائمة على تسويغ الفعل العنفي. فالأيديولوجيا هنا تخفف من وطأة تأنيب الضمير، وتمنح مسوغاً يجعل الإرهابي لا يحس بالاطمئنان تجاه جريمته فحسب، بل يصبح الإجرام واجباً مقدساً يمارسه بحماسة؛ في مفارقة صناعة الموت الجميل كما يحلم به الإرهابي الذي تمنحه الأيديولوجيا وعلاقته غير السوية مع التعاليم الدينية، من الإغراء ما يستسهل به قتل النفس المحترمة. إن الأيديولوجيا في هذه الحالة تلعب دور المخدر، لموت عنيف، أراد له طالبه أن يزداد عنفاً ليزداد قداسة. والجذر الحقيقي لهذا

= بقاء القوة الغضبية التي بها فقط تتم جملة من الأعمال الخيرة وهي التي تقف وراء الهمة والإحساس بالعزة والتفاني والتضحية وما شابه. إنما الحديث يجري عن إمكان التسامي بالعدوانية، وتوجيهها لجهة البناء لا التدمير. وكما يقول فاوستو انطونيني: «إن قمع العدوانية يسبب ازدياداً في العدوانية»: عنف الإنسان؟ أو العدوانية الجماعية، ت: نخلة فريفر، معهد الانماء العربي ط 1989 بيروت.

النمط من العنف الذي هو بالنتيجة تجلٍّ آخر للعنف الثاوي في صلب التكوين العربي، يطلب في الشروط الاجتماعية والنفسية، وليس في الدين أو الأيديولوجيا التي ليس لها إلا أن تلعب دور رصاصة الرحمة التي تريح القاتل والمقتول.. العنفي والمعنف.. في مجال مسكون بالعنف كظاهرة اجتماعية راسخة وكظاهرة في المجتمع بارزة. إن التعبير أيديولوجياً عن العنف، يؤكد على نزعة الطفالة التي تجعل الإنسان العربي ينسج مع أيديولوجياه علاقة غير سوية، تسوغ له كافة نزوعاته الطفالية. وما غلبة الأيديولوجيا على حاكم النظر المعرفي في المجال العربي سوى مصداقاً وحيداً للحالة اللاسوية والمضطربة للذات العربية. فالأيديولوجيا نفسها تصبح متنفساً أو مطية تسويغ العنف المرضي في المجال العربي[1]. وقد تكون واحدة من أهم مظاهر الوعي الشقي ما يمكن أن تقدم عليه الأيديولوجيا الانقلابية التي تحاول أن ترغم التاريخ على القبول بخيارها. حيث يصبح العمل الثوري مسوغاً للخروج من حال القداسة إلى فساد الضمير أحياناً[2].

الشرط الدولي للعنف في السياسة العربية:

تزامن تشكل الدولة الحديثة مع ورود الاستعمار بوصفه أيضاً أكبر ظاهرة عنفية في التاريخ الحديث. أنتج الاستعمار واقعاً جديداً بفعل سياسة إعادة تشكيل المجال الكولونيالي ثقافية واجتماعياً وسياسياً واقتصادياً. أصبح واضحاً أن الكيان العربي كثير منه أو قليل منه لا يزال مستجيباً لهذا الواقع، الذي حال دونه وتحقيق سيادته الكاملة. لقد اجتاح النمط الكولونيالي كل قطاعات الدولة العربية الحديثة. فهي ليست مجعولة للتعبير عن مصالحها المطلقة إلا بالقدر الذي تغدو فيه جزءاً من نظام استعماري غربي لا يزال يفرض واقع التدخل متى اصطكت مصالحه مع الكيان العربي. ليست الدولة العربية هي المسؤول الوحيد عن هشاشتها، وإن كانت المسؤولية تظل في ذمتها بالجملة. ذلك لأن الظرف الدولي هو نفسه يدفع باتجاه هشاشة الدولة العربية، وبالتالي باتجاه تشكلها العنفي السياسي، ما دامت الهشاشة لا تتكرس في الدول إلا على أساس العنف كما أن العنف تستدعيه هشاشة الدول أيضاً. لقد نتج عن وجود المحتل الأجنبي في المنطقة العربية بدءاً بالاحتلال الإسرائيلي لفلسطين وانتهاء بالاحتلال الأمريكي للعراق، موجة عنف عارمة، ساهم الاحتلال بشكل مباشر وغير مباشرة في إذكائها. قد تكون الأرضية مناسبة لنشوب صراعات وحروب أهلية داخلية متوفرة في المجال العربي. غير أن الاستعمار يستطيع أن

(1) لمزيد من الاطلاع انظر د. علي زيعور: **انجراحات السلوك والفكر في الذات العربية**، المركز الثقافي العربي ط 1 - 1992، بيروت.

(2) لمزيد من الاطلاع على معالجة نديم البيطار لمفهوم الأيديولوجيا الانقلابية، انظر: إدريس هاني: **خرائط أيديولوجية ممزقة**، ص 63 - 71 الانتشار العربي، ط 1 - 2006 - بيروت.

يعزف على وتر هذا الواقع التعددي الطبيعي[1]، بإذكاء العنف ونشر الفتن العرقية والطائفية، بناء على استراتيجيا الفوضى البناءة، التي هي المقدمة الأولى على طريق بناء الشرق الأوسط الكبير. وليس ذلك في نهاية الأمر سوى إعادة تشكيل المجال العربي على قاعدة كولونيالية جديدة، قوامها مزيد من التفتيت ومزيد من السيطرة. إن علاقة الاستعمار بالعنف علاقة عضوية. ويظل المجال العربي هو أكثر المجالات تعرضاً للغزو والاستعمار، ويظل التهديد قائماً ما دام هناك النفط كمورد استراتيجي. حيث وجود إسرائيل في حد ذاته هو عامل استمرار للمعادلة الصعبة في المنطقة؛ أن يظل العالم العربي تحت سقف نمو محدد، وسيادة منقوصة، في ظل تفوق إسرائيلي مطلوب وبه فقط يتقوم مشروع الشرق الأوسط الكبير. إن العوامل الخارجية للعنف في السياسة العربية ستظل مستمرة ما لم يدرك العالم العربي خطورة لحظته التاريخية وتتشكل إرادته السياسية على أساس المناورة الضرورية، للخروج من طوق تحكم وأهداف الاستراتيجيات الكبرى، بمزيد من الانفراج ومنح التحرر والكرامة لشعوبه؛ حيث إن شعباً عربياً حراً مهما بلغ ثقل الرهاب من حرية الإنسان العربي وفوضاه المفترضة، هو وحده القادر على الرفع من وعيه وصلابة اختياراته السياسية وحماية أوطانه والأهم من ذلك كله، القدرة على إحباط المؤامرات الفعلية أو المحتملة.. ومع الحرية ينتفي موضوع العنف والعنف المضاد.. تلك هي الجذور الكبرى للعنف في السياسة العربية، والذي هو مسؤولية مشتركة يتحملها الجميع بقدر ما أنها لا تسقط عن ذمة الجميع. غير أن سؤالاً أساسياً يظل مطروحاً بإلحاح: من هو الفرفر الشجاع القادر اليوم في مجالنا العربي على أن يعلق الجرس؟

---

(1) يتحدث بيار جورج عن جيو - ستراتيجيا الأقلية، بالتساؤل التالي: «ماذا لو أصبحت النزعات الإثنية معياراً للنظام الدولي المقبل»؟.. ثم يقول: «وهي علاقة تظهر تنوع وتكاثر قابليات التفكك المتأتية عن كل شكل من أشكال النمو والاستبداد». انظر مدارات غربية، العدد 6 أيار/ مايو 2005 ص. 78 أقول: إن هذا التساؤل لم يغب عن المنظور الاستراتيجي للدولة العظمى؛ حتى أن أطروحة الصدام بين الحضارات لصامويل هنتنغتون هو تعبير عن وجود هذه المعيارية والحث على أخذها بعين الاعتبار، حيث النموذج الحضاراتي ليس بعيداً كل البعد عن النموذج العرقي الذي هو الوعاء الأساسي لهذه النزعة الثقافوية. وإلا فإن هنتنغتون يتحدث بهذه النزعة العرقية التغالبية داخل الولايات المتحدة نفسها، حيث أشار إلى تهديد الغزو الثقافي الميكسيكي وغيره، الذي سيجرف الهوية الحقيقية للولايات المتحدة؛ أي الهوية الانغلوساكسونية. إنما يتعين الحديث عن أن وجود التعددية ليس داعياً ولا مؤسساً للقابلية للتقسيم، فلا شيء تطور في الموضوع سوى أن التحرش الدولي بهذه الدول الضعيفة يوحي بتصاعد قابليات التقسيم. إذ لو صح ذلك لكان أولى بتفكك الاقطار الغربية برمتها، لوجود هذه القابليات أيضاً. نقول إن القابلية تنشأ من تواطؤ عاملين: التحرش الخارجي والاستبداد الداخلي. وفي كلتا الحالتين؛ هناك العنف السياسي!.

الإسلاموفوبيا[١]

بقلم: آلان غريش
ترجمة وتعليق: إدريس هاني

- «سوف يمكنك الرب، إلهك من أممه. وسوف يسلط عليهم الخوف الشديد، ليهلكهم. وسيسلمك ملوكهم بين يديك، كي تمحو ذكرهم من تحت السماء، لا أحد يملك الوقوف في وجهك حتى تهلكهم.»!

هل توجد هذه الدعوة إلى الإبادة في القرآن؟ كلا! إنه مقتطف من العهد القديم. (24-23-7).

- «الرجل سيد المرأة (. . .) يجب أن يحلق شعر المرأة إن هي لم ترتد الحجاب (. . .). لا ينبغي للرجل أن يستر رأسه: حيث هو صورة عن مجد الرب؛ أما المرأة، فهي مجد الرجل. (. . .) ليس الرجل مخلوقاً لأجل المرأة، بل المرأة هي من خلق للرجل. هو ذا سبب وجوب وضع المرأة علامة تبعيتها على رأسها».

هل هذه التعاليم الموجهة إلى المرأة، والتي تفرض عليها ارتداء الحجاب والاستسلام للرجل، توجد في القرآن؟ لا! لقد عبّر عنها القديس بولس في رسالته الأولى إلى الكورنثيين.

فهل يا ترى، تمثل هذه التعاليم السبب الحقيقي لقيام الحروب الصليبية أو الألف حرب وحرب التي أدمت - خلال قرون - العالم «اليهو - مسيحي»؟ هل هي من أسس لتهميش النساء في هذه المجتمعات ذاتها؟ هذا أمر مستحيل! فلماذا إذن يحاول بعض المثقفين والخبراء، منذ أحداث الحادي عشر من سبتمبر/أيلول، إقناعنا بكون القرآن هو مصدر الأمراض التي يعاني منها العالم الإسلامي: تأملوا في تلك السور المنزلة على (محمد) قبل 14 قرناً، كي تفهموا أخيراً سر هذا العالم الغرائبي. فابن وراق وجاي هيبل، يؤكدان على ذلك، قائلين: «إن الإسلام كما هو، ليس ديناً منفتحاً، وللاقتناع بذلك لا يحتاج المرء سوى قراءة القرآن المحشو بكل صنوف التهديد واللعنات! (. . .) فهل يا ترى تساءلتم عن سبب تخبط مليار مسلم كافة تحت وطأة نظم استبدادية يشبه بعضها البعض».

(1) نشر المقال الأصلي لآلان غريش في المجلة الفرنسية **maniere de voir** في عددها 64 ضمن محور **islam contre islam**.

فهل يا ترى، تساءل كاتبنا: لماذا لم تتمكن افريقيا السوداء غير المسلمة من أن تنتزع نفسها من التخلف؟ ولماذا برمانيا والفلبين - غير المسلمين - لم تجدا طريقاً لانعتاقهما أفضل مما فعلت أندونيسيا وماليزيا؟ فعبر قرون من الزمن ظهرت أمبراطوريات إسلامية كثيرة - أموية، عباسية، عثمانية، صفوية، ماغولية. . - كانوا أشد تألقاً وأكثر تقدماً في زمانهم. فهل يا ترى، يعزى حقيقة هذا النجاح إلى القرآن؟

يجب أن يستعمل مفهوم الإسلام، هو الآخر، بحذر. «فحينما نتحدث عن الإسلام، فإننا نقصي بنحو أتوماتيكي، إلى حد ما، المكان والزمان»، كما لاحظ المفكر الأمريكي - الفلسطيني، إدوارد سعيد. إذ يقول مدققاً: «يحدد مصطلح «إسلام»، نسبياً، علاقة ما بين ما يجري في العالم الإسلامي الذي يغطي مليار شخص ويشمل عشرات البلدان والمجتمعات والتقاليد واللغات، وأيضاً، مؤكداً، عدداً لا يحصى من الخبرات المختلفة. إنه بكل بساطة، من الخطأ محاولة اختزال كل هذا في شيء اسمه الإسلام»!

- لننس التاريخ ومنعطفاته. .

تلك هي معرة جاك رولي - Jacques Rollet - أستاذ محاضر في جامعة روين Rouen، وتيولوجي كاثوليكي، إذ يقول: «لقد كان الإسلام دين غزو، منذ عهد محمد. لقد كان هذا الأخير نفسه محارباً عسكرياً، غازياً، هذا في حين المسيح لم يقاتل بالسلاح. الفرق إذن كبير. فمنذ ظهوره في القرن السادس، وخلال زمن يسير - قرنان أو ثلاث - حقّق الإسلام انتشاراً مذهلاً. وهذه النجاحات العسكرية هي من أكد لمسلمي القرون الوسطى، بأن ديانتهم هي الديانة الحقة. وسوف يحمل الجهاد لفترة طويلة - وهي ظاهرة تضخمت بفعل الحروب الصليبية - فكرة كون الإسلام لا يمكنه أن يحقق ذاته إلا إذا نجح عسكرياً. وعليه، لا شيء ينبغي أن يقف في طريق الامتداد الإسلامي. إنه بمثابة القلب نفسه للقرآن. وهذا ما يجعلنا نفهم جيداً كيف أصبحت «الإسلامية» - Islamisme - أمراً ممكناً!».

إننا لم نستوعب جيداً كتبنا التاريخية، نحن الذين نعتقد ببساطة، بأن الحروب الصليبية أطلقتها البابوية. وبأن الاستعمار كان عملاً «للأمم المتحضرة»، وبأن الحربين العالميتين وإبادة اليهود، كانت تدور على قارتنا الأوروبية المجبولة على ذاك السلام «المسيحي» الأكثر بعداً عن العنف من الإسلام. وإذا كانت أعلى الدعوات في العالم الإسلامي قد أدانت اعتداءات الحادي عشر من سبتمبر/أيلول، وإذا كان علماء ذوو التأثير الكبير والمقربين من الأوساط المسماة إسلامية، مثل الشيخ القرضاوي، كانوا قد نددوا بذلك، فإنهم، بلا شك، فعلوا ذلك، فقط، كي يخدعوننا، ويخفوا قدرهم الأسود.

من جهة أخرى، يحاسب جاك روليت هؤلاء الإسلامولوجيين الذين «يقللون من الفارق الجذري بين الإسلام والديمقراطية». ففي نظره، أن صامويل هنتنغتون، بكتابه «صدام

الحضارات» كان قد وضع اليد على رؤية عالم مختلف ما بين المسيحية والإسلام، فثمة إذن، صدام كبير ما بين ثقافتين؛ إحداهما علمانية ديمقراطية، يمثّلها الغرب، وأخرى لا ديمقراطية ولا علمانية يمثلها العالم الإسلامي. لننخرط إذن في حرب صليبية جديدة. . .

ينخرط ألكسندر ديل فاي هو الآخر، حسب «الفيكارو»، في هذه «الحلقة السحرية للخبراء». فلقد دعي للمشاركة في حلقة تلفزيونية منذ الحادي عشر من سبتمبر/ أيلول. ففي نظره، لا مجال للاكتراث للتعقيد (أف للتعقيد). فالعالم سهل التحليل: «إن مبدأ رفض القوة الكافرة» يفسر (. . .) معظم النزاعات التي تقوم بين المسلمين والكفار، في كاشمير والسودان وأرمينيا والشيشان، بل حتى في كوسوفو ومقدونيا، حيث أصبح المسلمون يشكلون الأغلبية».

ثمة من يستطيع تفنيد ذلك، كون الكوسوفيون، مثلهم مثل الجزائريين، علمانيين جداً. وبأن مطالبهم كانت وطنية. وهذا خطأ، إنهم مسلمون «بيولوجياً»؛ هذا يكفي! فبدفاعه عن الحروب التي شنّها «سلوبودان ميلوزوفيتش» ضد المسلمين، والتي شنّها الروس ضد الشيشانيين والتي شنتها الحكومة الإسرائيلية ضد الفلسطينيين. وبترويجه لأطروحة غامضة حول التحالف القائم بين الولايات المتحدة الأمريكية و «الإسلامية» ضد أوروبا، لا يخفي - ألكسندر ديل فاي - آماله التي أوحت له بها الأزمة الراهنة: أن توقف واشنطن «حربها ضد أوروبا الأرذودكسية (هكذا!)».

في زمن مبكر، منذ بدايات التسعينيات من القرن المنصرم، وبعد سقوط الاتحاد السوفياتي، كان بعض السياسيين والخبراء الأمريكيين قد بدؤوا البحث عن عدو جديد. «لقد أصبحت الأصولية الإسلامية تمثل فوراً التهديد الرئيس للسلم العالمي وللأمن. يمكننا أن نقرأ ذلك في نيويورك تايمز (. . .) بأن هذا التهديد يشبه التهديد النازي والفاشي، خلال سنوات الثلاثين من القرن الماضي، أو يشبه الشيوعيين خلال الخمسينات من القرن العشرين». لقد حلّت النازية بألمانيا - وهي القوة الأوروبية الرئيسية - كما حلت الشيوعية بالاتحاد السوفياتي وبالصين. فكم يا ترى من «التقسيمات» التي ستنتظم في «الفاشية الخضراء»؟

إذا كان المسلمون في حالة ضعف، ويعيشون تحت سلطة نظم هي أقل تمثيلية - أغلبها مدعوم من الغرب -، فهل يا ترى هؤلاء المسلمون المجزؤون، هم على أهبة الانفجار؟ كما حدث قديماً مع البرابرة؟

يعتمد المسلمون في دسائسهم الخادعة ضد الغرب، على ذلك الطابور الخامس ذي التأثير البالغ. أعني تأكيداً، المهاجرين، لا سيما أولئك الخونة. «كتب آلان جيرارد سلاما - أستاذ العلوم السياسية - يقول: إنه لمن الصعوبة بمكان عدم الربط بين الضربة التي

رجت قبلة الرأسمالية العالمية وبين صلابة الحركات المضادة للعولمة، والحركات الاستقلالية والاتحادية الغالية وكافة المناهضين للدولة الديمقراطية الحرة (. . .). حتى اللحظة، لا يشكل من أقصى اليسار (. . .) سوى بضعة آلاف. يحتاج المرء إذن، أن يكون أعمى حتى يرفض أن يرى بأي قدر من السرعة يتحرك الشر. »

إن السماد المشترك لدى هذه الحركات - يزايد بيير أندري تاكيف - «ليس في المناهضة القديمة للإمبرالية على الطريقة العالم - ثالثية» و «المناهضة الشيطانية لأمريكا. بل ثمة أيضاً، الانتقادات الراديكالية للعولمة النيوليبرالية»، دون أن ننسى هذا التشبع «اليهوفوبي» الشديد، الذي يسم قطاعاً مهماً من اليسار وأقصى اليسار في الأقطار الغربية».

إن الإسلامية ومناهضة العولمة والمناهضة ضد - أمريكية ومعاداة السامية، ما هي إلا مزيج من الاتهامات المعيبة والخلط. ففي أوج حرب الخليج، كان برنارد بيفوت قد زجر جاك بيرك - الإسلامولوجي الكبير - بسؤال: «لك ثلاثين ثانية حتى تقول للفرنسيين نعم أم لا: هل القرآن آلة حرب ضد الفرنسيين». لقد مّر على ذلك، عقد من الزمان. وقد آن الأوان كي ننتهي من هذه الإجابات المختصرة!

- تعليق: الإسلاموفوبيا والآخر؛ تشريح الغواية التراثوية والعنف القرائي

إدريس هاني

يعدّ «آلان غريش» واحداً من ألمع الكتاب والمحللين السياسيين الفرنسيين. ويشكل - كرئيس تحرير لجريدة لوموند ديبلوماتيك - هو وفريقه وزملاؤه من كتاب لوموند ديبلومتيك، أمثال إينياسيو راموني أو إريك رولو. . ما يشبه جبهة إعلامية معارضة للسياسات التصنيفية الغربية. بل لعلهم شكلوا أقوى التيارات الأوروبية المعارضة للسياسة الخارجية الأمريكية. وبذلك، يبرزون الوجه الآخر للغرب، وللمثقف المناضل، كما تجسد فكرياً وسياسياً في مواقف وتحليلات سارتر أو بورديو أو دولوز أو ديردا، أو بودريار. . وهو تعبير عن انتلجونسيا مناضلة لها امتداداتها التاريخية والجغرافية. إن تاريخها هو تاريخ مفهوم «المثقف» intellect نفسه، بما يرمز إليه اللفظ المذكور، من دلالة في الوعي الغربي، باعتبار المثقف، هو صانع الأفكار، وطليعة التنوير. وبما تشبع به هذا المفهوم من مواقف تاريخية، لعل في مقدمتها، مسألة «درايفوس» الشهيرة، التي كانت مناسبة لتألق أسماء «إنسية» Humanistes، لكتاب ألمعيين في القرن التاسع عشر، من أمثال أميل زولا ومارسيل بروست وآخرين. .

إنه خط المثقف الملتزم كما جسّدها سارتر، قبل أن يغشاه اليأس والملل وينسحب من حلبة النضال السياسي، أو المثقف العضوي بحسب اصطلاح المفكر الإيطالي غرامشي. وهي نخب لا يزال بها رمق. ولا تزال بإصرار ناذر تحمل صخرة سيزيف في لعبة الصعود الصعب، في جبال من التمركز الثقافي السياسي والعنصري. ومع ذلك فإن هذه الجبال في نظر هؤلاء الكادحين الثقافيين والسياسيين، تظل جبالاً من جليد، حتماً ستطلع عليها يوماً، شمس النوبة التاريخية الجارفة!

وعلى قدر هذا الامتداد التاريخي الزاخر بالمواقف الشجاعة، كان لها امتداد في قلب الجغرافيا الغربية، بدءاً من الولايات المتحدة الأمريكية حتى أقصى أوروبا، شرقاً. ذات الرؤية والإحساس المشترك الذي قد يجمع بين نعوم تشومسكي من الولايات المتحدة، وبورديو أو غارودي أو بودريار أو ايناسيو راموني أو آلان غريش من فرنسا أو أمبرتو ايكو من إيطاليا..

إن ما يدعم قيمة هذه الشهادة حول موضوع ملتبس كـ «الإسلاموفوبيا»، هو كونها شهادة من كاتب يقف على مسافة موضوعية، تشهد على استقامة فكر ملتزم يجتهد في استبيان معطياته وسبر موضوعاته. إن التنصيف المزدوج لكاتب فرنسي المولد والثقافة، يهودي الأصل، قد يكون مرفوضاً من قبل الطبقة المثقفة الفرنسية، وربما كان أمراً مستهجناً يعيد الذاكرة الفرنسية إلى محنة «درايفوس». لكنها لا تمثل الأمر نفسه بالنسبة لقارئ عربي أو مسلم. تتحول شهادة آلان غريش، من شهادة كاتب أجنبي، لصالح الحقيقة، وتقويضاً للتجديف ضد الإسلام، إلى شهادة تنتصر لموضوعية ونزاهة كاتب، لا ينتمي إلى ثقافتنا من جهة انتمائه الأوروبي ولا إلى ديننا من جهة أصله اليهودي. ينتصر آلان غريش إلى نداء الضمير والعقل ويتحرر من أورباويته «europo-centrisme» ومن يهوديته.

ومع أن أغلب القراءات ومعظم التحاليل التي يقدمها هذا الفريق من الكتاب المناضلين في فرنسا، ونظراؤهم في بلاد أخرى، لا تتجاوز - أو ربما تسقط في الفخ - قراءة اليسار الإسرائيلي، متمثلاً في كتلة «العمل»، حينما يتعلق الأمر بالقضية الفلسطينية، إلا أنه ومن باب الإنصاف، نجدها مقالات تعكس أجرأ ما يمكن صدوره عن غرب آخر مختلف عن الصورة النمطية المتحكمة في علاقة الإسلام والغرب، وعلى الأقل، مثل هكذا قراءات، من شأنها تقويض التنميط. من حيث إن مسؤولية ذلك متوقفة على قدر من المعاضدة بين العالمين، الغربي والإسلامي معاً. كمؤشر على رهان ممكن لخلق جبهة عالمية في أفق ما دعى إليه مفكرون غربيون من ضرورة إعادة تأهيل حقول معرفية بكاملها ظواهرية جديدة على خلفية الحوار الفلسفي واللاهوتي الإسلامي - المسيحي، كما هو رهان الفيلسوف

اللاهوتي الالماني المعاصر، جوزيف سايفرت أو دعوة اللساني الإيطالي أمبرتو إيكو إلى انثربولوجيا بديلة.

«الإسلاموفوبيا».. لماذا؟

السؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح: ما الذي تغيّر بالفعل؟ فبعد أن كان العالم الإسلامي ملاذاً للهاربين من بطش الأمم وإرهاب الغزاة ودواوين التفتيش، أنّى له أن يصبح إرهاباً ويصبح معه العالم الإسلامي مفرخة للإرهابيين؟

هناك - بالتأكيد - خطاب إيديولوجي جديد - خالٍ من البراءة - يقوم على النسيان، واستبعاد التاريخ كحقل من حقول بناء الحقيقة، التاريخ الذي لا يزال شاهداً على أن الإسلام ظل آمن دين لأهل الكتاب. . وشاهداً على أن حماية الكنائس والبيع وأعراض أهل الكتاب يهوداً ومسيحيين، كانت جزءاً من نظام الدولة الإسلامية؛ النظام الذي مكّن فيلسوفاً يهودياً كابن ميمون، أن يترقى فيه إلى مستوى وزير في الدولة، قبل قرون خلت!

إن المعركة ضد الإسلام، قائمة في الغرب ولها أنصارها. غير أنها معركة لا يتبناها الغرب كله. ولا أدل على ذلك من المقال أعلاه. ففي الغرب يوجد متطرفون أيضاً كما يوجد متسامحون ودعاة حوار. لم يكن ابن لادن وحده من رأى أنها حربٌ صليبية، فثمة في الغرب وأوروبا - أمثال ألكسندردي فاي - وفي أمريكا - وفي مقدمتهم بوش الابن - من يتمثل جوهر الخطاب. على أنه وسط هذا الصخب، يطفو عند الاقتضاء، صوت الاعتدال لدى الطرفيين. وسوف يكون من التعسف أن نتحدث بلسان واحد عنهما. فليس «بوش» ك «تشومسكي» وليس «برنار لويس» ك «ماكسيم رودانسون»، وليس «برلسكوني» ك «امبرتو ايكو»، وبلا شك ليس «خاتمي» ك «الملا عمر»، ولا «القرضاوي» ك «أبي سياف»

الإسلاموفوبيا: الوظيفة السيكو - اجتماعية..

ظهر، مصطلح «فوبيا» phobie في حقل الدراسات التحليل - نفسية، ليحمل بذلك دلالة «الخوف» المرضي. وهو الخوف غير الاعتيادي الذي تثيره موضوعات حقيقية جديرة بإثارة الإحساس الطبيعي بالخوف. إنه مثال عن الخوف من الأماكن المفتوحة agrophobie أو الخوف من الأماكن الضيقة أو المحصورة claustrophie.. وعليه، فإن الخواف الإسلامي - الإسلاموفوبيا - التي دخلت حيز التداول في الكتابات الغربية، تجد أساسها فيما تحمل «فوبيا» من المنظور التحليل - نفسي أو علم النفس المرضي ما يجعلها مفهوماً يؤدي وظيفة - سيكو - اجتماعية، غايتها، إيجاد جدار لاشعوري سميك ضد كل ما هو إسلامي، كنوع من التحضير النفسي الممنهج، لاستيعاب صدمة المفارقة السياسية والكيل بمكيالين، ولاستيعاب أي سلوك عدواني موجه ضد هذا المجال

الحيوي، وقبوله بوصفه رداً للعدوان وليس هو العدوان. أو لنقل، بوصفه - في حالة تعذر الحجة - حرباً استباقية على عدوان متوقع. ولما يصبح الحديث عن «التوقع» بهذه اليقينية العقائدية التي تبلغ أحياناً حدّ الهذيان، فهذا يستدعي إيجاد اضطراب في التوازن السيكولوجي للمجتمع مثل المجتمع الأمريكي، الذي تفيد الإحصائيات على أنه يواجه حالة اكتئاب قصوى. بل إن ذكاء روح التوقع يتطلب وجود سيكولوجيا ذهانية ذات إحساس كبير بالاضطهاد. ففي خضم هذا الكرنفال «الميديولوجي» المرافق لأحداث الحادي عشر من سبتمبر/أيلول، وجد البعض الموجة مهيئة من أجل تصعيد إيقاع التجديف ضد «الإسلام»، بوصفه المسؤول عما وقع. هكذا أصبح الإسلام ديناً، يثير عند الإنسان الغربي خوفاً مرضياً (إسلاموفوبيا). على أن الخوف متى ما كان مرضياً، أصبح إحساساً غير طبيعي تجاه الخارج. وهو إحساس يقوم على وعي خاطئ بالواقع. فوراء كل إحساس «فوبيائي» تكمن صورة مغلوطة ومحرفة. تتغذى على متخيل مشحون بالمبالغات وسيكولوجيا مضطربة. ولما كانت «الإسلاموفوبيا» من ناحية، هي شعور مغالط، يترتب عليه منظور تصوري تنميطي. ومن ناحية أخرى، تعبر عن اختلال وهشاشة سيكولوجية، فهو بما يؤديه من وظيفة إيديولوجية - وبالتالي اجتماعية - يكشف عن بعض مكونات «مرض» الخطاب السياسي. لقد كان من المتوقع أن تكون البلدان التي خضعت لوحشية السيطرة الاستعمارية وبطش الإرهاب الإمبريالي، والتي تعرضت لمسلسل من الإعاقة لنموها الطبيعي أو لنهب ثرواتها بموجب قوانين دولية ظالمة؛ البلدان المؤهلة الأكثر لهذا المركب الهذياني. لكن التساؤل لا يزال قائماً: كيف أصبح الغالب الأقوى مريضاً بالرهاب من مغلوبه؟! هل معنى ذلك، أن الاستعمار هو شرّ مسيطر على المستعمر - بكسر الميم - أيضاً؟أم هل حقاً صدق فرانز فانون وسارتر لما رأيا في ذلك ضرباً من انقلاب العنف والاضطراب إلى المستعمِر - بكسر الميم - نفسه؟! تبرز المفارقة تلك بصورتها الأفظع في مثال الولايات المتحدة الأمريكية؛ الأمة التي يؤكد أحد كتابها على أنها «أمة في خطر». وهي كذلك بالفعل! فالمجتمع الأمريكي اليوم، وبعد أن أخذ جرعات زائدة من العنف، الذي مارسه حتى غدا حاجة يومية كما تدلّ عليه معدلات الجريمة المتصاعدة، إلى حد بات للعنف طقوسية تقدم بتقنية جمالية عالية. فالعنف هنا له ثقافة ورمزية احتفالية. وهو بعد هذا كله فن وصناعة لها سوق، وإيديولوجيا تسكن بنية عقل سياسي ظل محدده الرئيس «السيطرة»! أنتج هذا كله متكوناً «سيكو - اجتماعياً» فصامياً مزدوج الإحساس، في جدل التناوب الهذياني ما بين الإحساس بالاضطهاد والرغبة في العدوان. فالحداثة التي تكشف عن فظاعة عنفها داخل مجتمع لا تمثل السياسة الاجتماعية فيه، سوى أنشودة بائسة، مستعارة من ذلك الإحساس الجمعي المنسي والمقموع في لجة هذا الجبروت

الفرداني، تنتج هوامشها الرمزية في أشكال من الاغتراب الديني والطوائفي الذي تزخر به الولايات المتحدة الأمريكية، والتي تمثل ردات فعل موضوعية وغيتوهات معزولة وبالتالي مهيئة لما سنسميه بالشحن «الفوبيولوجي» والكراهية. ما يجعل المجتمع الأمريكي، وهو المثال الأسطع عن الحداثة في حلمها وعنفها اللانهائيين، خاضعاً لميكانيزم الاستجابة والتعويض، أي الانقياد المازوخي للعنف الحداثي المحايث، والتصريف التعويضي، لهذا القمع والحصر السيكو - اجتماعيين، في صورة عنف «بيني» داخلي، محتوى داخل معسكرات وسجون غدت أشبه ما تكون بجمهوريات أو غيتوهات لساكنة السفح الأمريكي القابع خلف الواجهة. الواجهة المنحوتة بعناية فائقة لعالم حر، لا يكتمل إحساسه بحريته إلا بضمان السيطرة على الآخر. على تلك الوحوش الشاردة خلف الحدود. وأيضاً يتصرف ذاك العنف تعويضاً، في نهج التدخل والغزو العسكريين. وهناك تحضر هوليود؛ لتشحن المتخيل الأمريكي - والعالمي - بنماذج من جمهوريات العنف - الأمريكي - الفاضلة. وهذا ليس افتئاتاً. فلأول مرة نسمع عن نمط من الحروب النظيفة، وعن أسلحة نظيفة مهما بلغت قدرتها التدميرية - كالقنابل الذرية النظيفة - ويظل معيار هذه النظافة هو معدل الضحايا الأمريكيين. فجمهورية العنف الأمريكي الفاضلة تبشرنا بيوتوبيا «صفر ضحية أمريكي» وهو بالتالي ما يكافئه تدمير كامل للآخر. إنها جمهورية فاضلة في محيط من الدم البشري المهدور. يخاف الأمريكيون من الحرب، لكنهم يمارسونها بطقوسية واستعراضية هوليودية، فالحل إذن تعديل في مفهوم الحرب وقيمها؟ إنها الحرب النظيفة، وعلى العالم أن يعتبرها كذلك حتى لو كان من جنس ضحاياها. في ضوء هذا المنظور التصنيفي الدارويني للحرب، تأتي هوليود كي توفر «المسكن» الدائم لمرض مزمن. ولترفد هذا المتخيل، بمزيد من الشحن الوجداني لحماية نسق ذهني واجتماعي، بما من شأنه تحقيق استمراريته. فالعنف كمياء الاستمرارية. فهل يا ترى يمكن للولايات المتحدة الأمريكية أن تتصور مستقبلها دون وجود عدو افتراضي ودون وجود سيناريوهات نمطية لتغذية الإحساس بالخوف المرضي؟

العنف كإسقاط برسم الإسلاموفوبيا:

لعل أهم مقومات الإسلاموفوبيا هي تهمة «العنف» التي غدت صفة بنيوية لدين يقوم - على - ويدعو - إلى - العنف. فهو - إذن - على هذا الأساس يتمأزق خارج منطق الحداثة. ظلت هذه الصفة المزعومة - والتي قد تصادف بعض السلوك غير المسوغ والذي قد تكون له أسباب اجتماعية - لصيقة بإسلام، كان قد قدمه الاستشراق - بأغلب أدبياته وليس مطلقها - على أنه تهديد بنيوي للثقافة والعقل الغربيين. وعلى الرغم من أن تلك الأدبيات استندت إلى معطيات متناقضة وروّجت لصور نمطية، نزلت بالإسلام منزلة شر

الشرور، إلا أن المفارقة هنا لها ما يجبر كسر نقائضها ويشفع لمصداقيتها، طالما أنها تؤدي وظيفة إيديولوجية لهذا اللون من الاستشراق الوظيفي، باعتباره المسوغ الإيديولوجي للسيطرة على العقل والمجال الإسلاميين. فكل ما هو عربي، يمثل بشاعة أمة خارج منطق التاريخ والتعايش الإنسي. إن شجاعته - أي العربي - وفروسيته، وحشية، وكرمه العالي، غباء.. وجمالية شعره حاكية عن شبق مقموع.. وزهده كراهية للحياة.. وغيرته تفاهة ذكورية غالية.. وجغرافيته جذب.. وتاريخه مغالطة لا زمنية.. وعقله لامعقول.. وأحاسيسه فطرة طفولية.. ودينه هرطقة.. هذا الكائن متهم حتى في أصل وجوده في بيئة، لا يقوم عليها العمران.. إنه كائن أدنى عرقياً وجغرافياً وتاريخياً وأنثروبولوجياً وأنطولوجياً.. ومع ذلك فهذا الكائن يربض فوق أكبر احتياطي للطاقة. إنها - خطيئة الرب؟ - أن يجعل هذه الثروة في يد هؤلاء المنبوذين.. والآن على الولايات المتحدة الأمريكية أن تصحّح خطيئة الرب؟!!

لقد وضعهم الإسلام في مأزق، ليس برسم الحداثة التاريخية الحتمية، بل بوصفه ديناً عصياً على الترويض. بوصفه ديناً لا تقتصر دعوته على تبليغ الإيمان فحسب، بل وأيضاً إلى حماية الإيمان وحماية العقل والدفاع عن الكرامة والأوطان. ولأنه دين يقوم على فلسفة الحوار المفتوح على الإمكان، في حين ترفض الحداثة الحوار المفتوح على الإمكان، وتمارس في حقه النسيان. إن العنف الذي يقوم باسم «الإسلام» المغلق هو ردّ فعل لهذا العنف الذي يمارس باسم الحداثة المغلقة، والغائبون هم طلائع الحوار في العالمين!

لقد تعامل الاستشراق «الوظيفي» مع ظاهرة «الجهاد» بأسوأ قراءة. فالمعطيات التي أسسوا عليها هذا القلب الإيديولوجي، هي معطيات منتقاة بدقة عالية، وإذا كان الغربيون يميزون بين روح الحداثة والثقافة الغربية وبين الواقع التاريخي للممارسة الحداثية التي انتهت منطقياً إلى حركة استعمار مستساغ حداثياً ومبرر بمفاهيم حداثية، فإنهم يرفضون التمييز بين الإسلام كتعاليم، وبين بعض الممارسات التاريخية التي تفضحها تلك التعاليم نفسها.

لقد تضخّمت تهمة الإسلام بالعنف إلى حد أصبحت وظيفة ذات وجهين: الأولى تتجه إلى تغذية المتخيل الغربي وتحريضه - حيث الكراهية هنا تتصرف كموقف حداثي - والثاني، يحجب الجينيالوجيا الطبيعية للعنف بناءً على منطق الاجتماع، وأيضاً تحجب مناشئ العنف وآثاره وتداعياته الناجمة عن الوجه التاريخي المتوحش للحداثة الغربية. إن الأحكام التي تمأزق الإسلام خارج الدينامية الحداثية بوصفها حداثة التسامح والتعايش والتفاوض حول «المختلف فيه»، مؤشر على ضرب من الإسقاط تمارسه الحداثة الغربية بوصفها صانعة موضوعات العنف وأدواته، ذلك الجانب من العنف الذي فاق كل ضروب العنف وملامحه التي عرفها تاريخ النوع. أو حسب وليام بلوم، فإن الموازنة العسكرية السنوية تعادل ما مقداره 18000 دولار للساعة منذ ميلاد المسيح حتى الآن.

إنه العنف البنيوي للحداثة، العنف الذي يتصرف تعويضاً في شكل سيطرة على الخارج، والتفاف وتآمر على إنماء الجنوب الفقير، الذي غدا فقره آلية حتمية لنسق عالمي مبني بناءً مائلاً. فقر الجنوب هنا صمام أمان دون تأرجح نظام قائم على سياسة التتبيع التصنيفية. إذا كان ذلك كله يتم برسم الحداثة فهي إذن حداثة الغرب بما ينزع عنها عالميتها. إنها الحداثة كما تتنزل غرباً، وليست الحداثة كما تتنزل في غيره. وإلا كيف سيكون العالم لو حلّت به حداثة على هذا الطراز، وأي عنف سيتولد عن حداثات تحمل مركب السيطرة على الطريقة الغربية. والحال أن الغرب يرفض حتى هذا المقدار التنافسي للحداثة. فالغرب فريد لكنه غير عالمي، كما أكّد هينتغتون.

التراثوية ليس غواية بل رد فعل على حداثة فاوستية:

تبدو إشكالية التراث هنا بوصفها إشكالية حداثة أدمنت العنف - العنف الناعم المؤسسي في الداخل والعنف الوحشي إزاء الخارج - فمتى وحيثما تفلتت من يدنا كيمياء الحداثة، إلا وبرز التراث كإشكالية. ليس لأن التراث يداهمنا أو يشغل فضاءات الحداثة الشاغرة، فنحن بشكل من الأشكال نعيش حداثتنا، ونتصرف ككيانات حديثة. إن مشكلة الكيان العربي الإسلامي، هي في كونه يعيش على هامش الحداثة مستباحاً، ومعاقاً بلا ضمانات. وليس في كونه يعيش باستقالة عن الحداثة. إنه كيان يعيش في مركز الحداثة حلماً، وعلى هامشها واقعاً. فهو من الناحية الجيوستراتيجية، يمثل رافداً للعالم المتقدم بأهم ثروة لا تقوم الحداثة وتقنيتها بدونها؛ أعني الطاقة. بالإضافة إلى ثروات أخرى طبيعية وبشرية. ولكنه في الوقت ذاته يعيش على هامشها حيث لا يملك زمام التحكم أو الشراكة حتى. فهو يبدو، وكأنه يعيش الحداثة كحدث أجنبي وافد، وليس كمعطى ذاتي وتاريخي. إنها الحداثة القائمة بغيره ولغيره، لا لنفسه وبنفسه. إن مشكلة الحداثة حيثما برزت في الأفق، استدعت معها وبإلحاح مشكلة التراث. ومشكلة تراثنا نحن العرب والمسلمين، ليست مشكلة بسيطة، بل هي مركبة. فتراثنا يشكل بالنسبة إلينا تحدياً خاصاً. ذلك لأننا كنا أقوياء. والقوي لا يرضى ولا يستسلم للهزيمة. من هنا كان من المفترض أن تكون نظرة الناقد العربي إلى التراث، نظرة خجولة، لا نظرة استعلاء وبجاحة. بما أن الناقد العربي لا يملك اليوم أن يحاسب التراث بحداثة لم يساهم في إبداعها. فهو يحاكم التراث بحداثة غيره. هذا بينما يجد الناقد العربي الحصيف نفسه غير ملزم بالنظر إلى تراثه، نظرة عداء أو تهوين، وذلك لأن حداثتنا المقنعة، هي أولى أن تكون مثار سخرية من تراثنا الذي كان مكللاً بالمفاخر والروائع. إذا كان الغرب يرى أن القوة والتحرر في حداثته لا في تراثه، بل إنه يرى تراثه مشهداً تراجيدياً للتهميش والتخلف إزاء قوة الحضارة العربية والإسلامية حينئذ، فإننا نرى القوة في تراثنا والهزيمة في حداثتنا المستعارة والمعاقة. إن

رجوع والتفات العربي والمسلم إلى تراثه، نزوع طبيعي - تعويضي - لقوة مفقودة ولحداثة معاقة. إنه تعويض لقوة الحاضر المفقودة بالقوة الرمزية الكامنة في تراثه. المشكلة هنا أن قوة الحداثة، قوة تتسم بالراهنية والواقعية بينما قوة التراث هي قوة ذهنية خالصة. وهذا ما يعزز داء الفصام في الذات العربية والإسلامية باعتبارها تعيش القوة ذهناً وتواجه الضعف والإحباط واقعاً. وبقدر ما يستفحل أمر التهميش في الواقع، يزداد فعل الهروب إلى مراتع الذاكرة، تخفيفاً من وطأة الراهن وبؤس المعاش، الأمر الذي يساهم في تنامي العنف والكراهية للحاضر، ويزيد من حدة هوس الاسترجاع. فالذين عجزوا عن بناء حداثتهم أو ضيعوها أو حيل دونهم وأسبابها، هم أمام خيارين: إما التنكر للتراث، بوصفه قوة غير قابلة للتحيين والتصريف في شكل حداثة معاشة. وهذا يقتضي تبني خيار الهروب إلى الأمام؛ إلى الحداثة الغربية بوصفها قطيعة مع التراث. وهي في الحقيقة قطيعة مع الثرات الغربي بما كان يمثله من بؤس وتخلف. إن الحداثة حيثما تشخصت، فهي تحمل إجابات عن أزماتها وتحمل مركب مأزقها الما قبل - حداثي. وهذا ما يعني أن الحداثة المشخصة غرباً، تجيب عن مشكلات ليس معظمها مما عانينا منه. إن القطيعة مع تراثنا هي قطيعة مع ذهنية الحداثة ذاتها، بما أنها ذهنية الإبداع والعمل والتطوير. ما يعني أن خيار الهروب هو خيار مناقض للحداثة أو لروح الحداثة. لان الحداثة لا تقطع مع الحداثة. والحال أن ثراثنا هو حداثة الماضي بامتياز. وأن روح الحداثة في ثراثنا مفقودة في هذا التمثل والاستدماج الممسرح لحداثة اختزلت في هياكل وطقوسيات وأكسسوارات. أما الخيار الثاني، فهو الهروب إلى الوراء؛ إلى التراث. وهو هروب إن نحن أحسنا دراسته فهو ليس هروباً في الماضي إلا بقدر ما هو هروب نحو القوة والانبعاث والحداثة المفقودة في الواقع. إنها هروب من الحداثة إلى الحداثة. أي الهروب من حداثة الآخر - التي من مقتضاها منع حق الحداثة بالنسبة للغير - إلى حداثة الذات المفقودة. أو لنقل: من الحداثة المستعارة برسم التبعية إلى الحداثة الحقيقية المكتسبة، تلك التي لا تزال خرائط ممزقة في الأذهان.

إن الذات العربية تعيش فصاماً حاداً بين زمنين مختلفين، ووضعين متناقضين. فهي تعيش الماضي والحاضر في آن، وتعيش التفوق والضعف معاً. إن مشاهد الازدهار العربي الإسلامي التي يعكسها التراث، يعزز من استفحال هذا الفصام. لأن الذات العربية الهاربة إلى التراث، تسعى إلى استحضار هذا التراث ليكون التعويض الرمزي عن الحداثة. إنه يقبل حداثة الماضي. غير أنه يرفض زمنيتها بوصفها غير زمنيته. ولأن زمنية التراث هي عين وجوده، فإن التراثوي يجد نفسه ممزقاً. إذ وجوده وهويته تحكمهما مفارقة علائقية قلقة. وقد يجد نفسه حينئذٍ مكرهاً بأن يقذف بهويته إلى وجود زمني محايث هو ليس وجوده بالتأكيد. أو يقذف بهويته إلى وجود زمني سابق، وهو أيضاً ليس وجوده إلا من حيث هو ماضيه الوجودي، أي بما أنه يجمع بينهما تاريخ مشترك. وفي كلتا الحالتين، ثمة حالة من

التمزق: الأول، تمزق في الهوية لكونها شرط الوجود بالذات لا بالغير. فهروب الهوية واستلابها في حداثة الآخر، وإن كان يشاركنا الوجود بالمحايثة، هو استلابها في حداثة الآخر، وإن كان يشاركنا الوجود بالمحايثة، هو استلاب وتمزق. وهروب الهوية إلى حداثة الأنا الماضية المستنفدة، هو استلاب في زمنية الوجود أي الزجّ بالهوية في زمنية غير زمنيتها، أي ما يؤدي إلى تمزقها التاريخي. ذلك لأن الاستلاب في الزمنية الغيرية، شأنه شان الاستلاب في الوجود الغيري بما أن الزمنية نفسها هي التعبير الآخر عن حركية الوجود. فالهوية مشروطة بزمنية الوجود الآني، وليس بزمنية الوجود المنصرم. فالهوية تبعاً للوجود، صائرة متطورة. وهي وإن ظلت ثاوية منحفظة في صلب هذا الحراك، تصبح هوية ثابتة ومتحركة في آن واحد. وهاهنا يجدر بنا أن لا نتحدث عن الثابت والمتحول باعتبار الاثنينية المنفصلة، بل الواقع يؤكد على أن الهوية خاضعة لما يمكننا أن نسميه «الثابت - المتحول» هنا تظهر الحركة في الثبات والثبات في الحركة. إن التمزق المذكور بين وجودين، ذهني وواقعي، هو أسمى تعبير عن هذا التمأزق المزدوج، بين زمانين. إن عقدة التراث والماضي تنحل بانحلال عقدة الحداثة. وهذا معناه، أن الذات العربية والإسلامية مطالبة بالكفّ عن النظر إلى الماضي سوى بمثابته رأسمالاً رمزياً لديمومة الطموح وتحيين الثقة بالذات، والإمساك بالروح وتجاوز الهياكل المستنفدة. كما هي مطالبة بالنظر إلى الحداثة كمعطى ذاتي حر وخلاق، وأيضاً كمناورة مع الآخر وليس استسلاماً له برسم التبعية. لكن السؤال يظل قائماً: من المسؤول عن هذا التمأزق؟

حينما تصبح الإسلاموفوبيا، حاجباً للامعقول السياسي الأمريكي:

تؤدي الوظيفة «الإسلاموفوبية» في الخطاب الأمريكي الراهن الحاجب الرئيس للعبة الانزياح في الملف المطلبي الأمريكي اللامعقول. سواء أتعلق الانزياح، بما يتصل بحق الشعوب في تقرير مصيرها، كما يبدو من التطورات المتعلقة بالملف الفلسطيني أو القضية العراقية أو قضايا أخرى عالقة. ويبدو أن الولايات المتحدة الأمريكية اليوم، المؤهل الأول للعب دورصانع التغيرات الجيو - ستراتيجية في منطقة بكاملها. ليس بوصفها الوارث الشرعي للإرث الاستعماري البريطاني فحسب، بل لأنها الدولة الغربية الوحيدة التي تمكنت من إبادة شعب بكامله. لتجعل منه في نهاية المطاف أسطورة في ذاكرة البؤساء، حيث لم تحتفظ إلا بطقوسياتهم كجزء من الفرجة التقليدية الأمريكية أو الاحتفاظ بأسماء قبائلهم لمزيد من أسطرة التسلح الأمريكي، كما تفيد توماهوك أو أباتشي، ليس بما ترمز إليه من شكيمة شعب مباد، بل تذكيراً للعالم بأن أقوى الممانعات لن ترد غزو الغرب أو غزو الشرق. وفي أهون الأحوال، حتى لا ننسى عصر الإبادة الأعظم. . فالتاريخ هنا يعيد نفسه بوقاحة.

إن الدعوة الأمريكية إلى تغيير النظم التربوية في العالم الإسلامي، تقع في سياق استهداف العقل العربي والإسلامي، ليس استهدافاً بريئاً لأجل الدفع به إلى مواقع التجدد والتحرر والانعتاق من كثير من مواطن الخلل بل استهدافاً إلى ترويض العقل العربي والمسلم وتدجين ثقافته. وبلا شك فلن تؤدي إلى حداثته البتة. وقد تبدو المفارقة ها هنا بارزة في الخطاب الأمريكي، لا سيما ما ظهر من تصريحات الكاتب الامريكي المتصهين «فريدمان». فإذا كان النظام التربوي الأمريكي هو نفسه يشكو من ازمات واختلالات بنيوية فكيف يصبح نظاماً نموذجيا يرى الحق في الدعوة إلى تغيير النظم الأخرى بمنطق «الأمرية». إن النظام التربوي الأمريكي هو في مقدمة النظم التي ترسخ الكراهية والإحساس بالتفوق العرقي. بل يكفي أن يكون هذا في أصله خاضعاً لمعادلة اجتماعية طبقية، ليصبح منشأ الكراهية. أما المحتوى الداروني لهذا النظام، فهو قائم على فكرة التفوق، فإذا كان أصغر طالب في الوطن العربي والعالم الإسلامي يستطيع دونما عناء تحديد موقع أمريكا أو اليابان على الخريطة، فإن خريجين وفاعلين سياسيين كبار في الولايات المتحدة الأمريكية قد يجهلون حتى موقع أقرب البلاد الحليفة لهم، على هذه الخريطة. ومن ثمة، فلا غرابة أن يجيب جورج بوش الابن على سائله عن «الطالبان» بأنها فرقة موسيقية. ولقد كشفت أحداث الحادي عشر من سبتمبر/ أيلول، بأن الدولة التي قامت سياستها الخارجية على أساس التدخل، يجهل أبنائها من يكون العرب أو الفلسطينيون أو أفغانستان... وهذا النسيان أو التجاهل في النظام التربوي الأمريكي هو أهم شرط في بروز حالة الكراهية. هذا ناهيك عن النظام التربوي الصهيوني الذي لا يزال يحتفظ ببؤر أسطورية لإنتاج الكراهية والتشجيع على التفوق وحق إبادة المختلف القومي واستحماره. فإذا كان الفلسطيني حتى في أحلك الظروف، يتعلم بأن اليهودي غير المحارب حرام دمه وماله، وهو من أهل الكتاب الذين في عنقه واجب حسن الجيرة والاختلاف إليه بالعيادة والنصرة والاحترام، فإن الصهيوني يعلم أبناءه في المدارس، بأن العربي أو مطلق «الغوييم» هم من صنف أدنى. وأن علة وجودهم فقط، أن يكونوا خداماً لشعب الله المختار. وإلا، فقتلهم وقتل أبنائهم وتدمير بيوتهم وبقر بطون نسائهم، مما دلت عليه تعاليمهم «المقدسة». وقد يكون من حسن حظنا أن الأيديولوجية التصنيفية للبيولوجية الداروينية تخطئ نقاوة الدم اليهودي، طالما أننا نحن جميعاً في الهوى سوا: فجميعنا ساميون..

حينما تصبح أسلحة الدمار الشامل ذريعة لسياسات قذرة:

إذا كانت مسألة الدمار الشامل لوحدها عنصر رهاب في السيكولوجية الغربية والأمريكية. تحديداً، فكيف إذا انضاف إليها عنصر «الإسلاموفوبيا». هذا ما يفسّر التصعيد الجديد ضد ما أطلق عليه بوش الابن «محور الشر». الذي ما بدأ يكشف عن أن

أهم ضلع في هذا الثالوث اليوم، تمثله إيران. وهنا لايصلح أن يكون امتلاك الكيان الصهيوني لوسائل الدمار الشامل مثالاً يبرر انتشاره. بل على الرغم من ذلك، فإن تعميم حذر امتلاك هذا السلاح، شامل للمنطقة برمتها. ولاشك أن للأسلاموفوبيا علاقة بهذا التركيز المكثف على الملف النووي الإيراني. فليس امتلاك الأسلحة هو صلب المشكلة، بل السؤال هو: من يحق له امتلاك هذا السلاح. إن وجود أسلحة دمارشامل لدى كيان صهيوني تقوم عقيدته السياسية والحربية على الإبادة والترحيل والكراهية، لا يشكل خطراً ولا مشكلة حقيقية للولايات الأمريكية. أما التبرير، فهو جاهز وبسيط: إنهم لم يوقعوا على اتفاقية الحذر، وليسوا أعضاءً في النادي النووي؟؟

قد يكون من مفارقات الخطاب السياسي لدولة الغطرسة، أنها هي الدولة الأولى التي صنعت هذا الجيل من أسلحة الدمار الشامل، وهي أول من جعله جزءاً من العقيدة الحربية المعاصرة. بل هي أول من أقدم على استخدامه ضد النوع. الأمر الذي يؤكد أن نهج احتكار التقنية النووية واحتكار الإرهاب والخواف الذي تنتجه، لايزال هو الخلفية العقدية والسيكولوجية للخطاب الأمريكي. من هنا، يصبح لمفهوم «الإسلاموفوبيا» وظيفة «فوبيولوجية».

الإسلاموفوبيا والمسألة اليهودية...

بقدر ما ساهم الغرب في تقديم الإسلام بوصفه موضوعاً «فوبيائياً»، كان ينحت المسألة اليهودية على خلفية تنوء بسيكولوجيا جماعية مثقلة بالنفاق، ليجعل منها استثناءً في جسم ديمقراطية تستنجد علناً بالاستبداد، متى ما تجاوزت الديمقراطية الغربية خطوطها الحمراء، والتي هي المسألة اليهودية. وإذا كانت الديمقراطية في نهاية المطاف، هي أن تقول أي شيء وتخضع أي شيء للنقاش، فإن الديمقراطية الغربية تنظر إلى المسألة اليهودية بوصفها «تابو» المجتمع الحديث. ما فائدة هذا الصمت وهذا الاستثناء الغامض. فقد يكون من المعقول أن تمثل المسألة اليهودية في الغرب حرجاً، بل وخطراً. . . وتعرضك لقمع الدولة وإرهاب الجماعات. لقد ازداد دلال الصهيونية في الغرب، فمن يجرؤ على الكلام؟ ومع ذلك لاأحد يشك في أنه في الغرب فقط، قامت الأسطورة الصهيونية وانبعثت من جديد. لقد قالها برنالد لويس ببجاحة واستهتار؛ بأن المحدد الرئيس للهوية في الشرق الأوسط هو «الدين - الإسلام» ومع أن المفارقة تبدو واضحة من مستشرق تخونه أدواته المعرفية حيثما لفحته أساطير صهيون، إذ لا معنى لحكم كذلك بالنسبة إلى مستشرق صهيوني، إذا كان الكيان الصهيوني يحدد المواطنة على أساس توارتي. على أن تهمة الاستثناء لا تصلح هنا تهمة بالضرورة. أفلا يعني هذا أن العالم الإسلامي نجح إلى حد ما - رغم كل الإكراهات - في أن يجعل من الإسلام في عنوانه الحضاري الحاضن

للأقليات، أسمى رابطة إقليمية، على الأقل، جنبته السقوط في المآزق التصنيفية والعرقية. بل لعلها الرابطة التي أنقذت المسلمين من عقلية الغيتوهات. وقد يكون ذلك سبباً رئيساً، جعل العرب والمسلمين في أوروبا وأمريكا - رغم حضورهم وتواجدهم القديم - أعجز عن خلق «لوبي» إسلامي على الطريقة اليهودية. إن ذلك نابع من الروح الاندماجية التي يتحلى بها المسلم داخل المجتمع الإنساني. وإذا كان الغرب مستعداً لكي يستقبل ضحايا «الترنسفير» الفلسطيني، في جو من التشجيع المعلن والمبطن للهجرة اليهودية الغربية إلى الأراضي الفلسطينية، فهذا إنما يعني أن في عمق الإحساس الغربي، يكون الوجود الفلسطيني قابلاً للتعايش والاندماج أكثر من الوجود اليهودي. ففي صلب هذه المفارقة، يتضح أن «الإسلاموفوبيا» كوظيفة سياسية، تحجب الإحساس الغربي بخطورة الغيتو اليهودي داخل الغرب. ومع ذلك لا أحد يدري إن كان برنار لويس، بعد إعلان شارون عن «الدولة اليهودية» في شرم الشيخ، سوف يلغي حكم الاستثناء ذاك. على أن المحدد للدولة الصهيونية، هي دعوة لطرد الغريب.

من المسؤول عن المسألة اليهودية؟

لم يشهد العالم العربي والإسلامي قضية اسمها «المسألة اليهودية». إنها إنتاج للاجتماع السياسي والديني الأوروبي. وهي المسألة التي ستبلغ أوجها في التواطؤ النازي - الصهيوني، على المسألة اليهودية. وقد جاء وعد بلفور لكي يذكرنا بتلك الحقيقة التي تجعل من الوعد الأنغلو - صهيوني نفسه حلاً لأوروبا وليس حلاً للمسألة اليهودية. إن وعد بلفور بتشكيل كيان قومي لليهود، هو مؤامرة أنغلو - صهيونية جديدة جوهرها أن لا مكان لليهود في أوروبا بعد اليوم؟ أو بالأحرى هي إطار سياسي لتسويغ وشرعنة نوع من الترنسفير الذكي الذي تمّ بأشكال مختلفة، بالتضليل تارة وبالإغواء تارة أخرى، وتحت عنوان «العودة» إلى أرض الميعاد. وهكذا تصبح «أسطورة» الشرق أوسطية، الجديدة - الجنة الموعودة التي بشّر بها بيريز وأعاد إخراجها الغرب السياسي المتواطئ - مفارقة في سجل سياسة الترنسفير الذكي والناعم. إن العبقرية اليهودية التي كثر عنها الحديث في أوروبا، والولايات المتحدة الأمريكية إلى حد اعتبار الحضارة الغربية حضارة «يهو - مسيحية»، العبقرية التي تبرر عادة بوصفها الطبيعة العبقرية للأقلي، أو تبرر بأنكى من ذلك، بصورة تصنيفية، بوصفها عبقرية شعب مختار، إن هذه العبقرية اللافتة، لا يمكن بأي حال من الأحوال - أن يتخلى عنها الغرب - وهو المحترف في اقتناص العبقرية والعقول وكل أشكال النبوغ الفكري والعلمي - إلا إذا كان هناك ما يدعو عقلاً براغماتياً غربياً، إلى أن يرى في الترنسفير والاستغناء عن العبقرية اليهودية فشلاً غربياً في حل المسألة اليهودية، وعنواناً للعنصرية السياسية. هذا إذا لم نعتبر ذلك واقعاً في إطار

الاستراتيجية الانغلوساكسونية الرامية إلى توسيع حدود إمبراطوريتها، على إيقاع المناوبة التاريخية والسياسية في السيطرة على الشرق الأوسط ما بين بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية، الشرق الأوسط كامتداد حيوي للنفوذ «الأنغلو - أمريكي»، عبر الكيان الصهيوني. وهو كيان من شأنه أن يرعى الأمن والمصالح القومية الغربية، لاسيما الانغلو - أمريكية. وأيضاً، ككيان مراقب لمسلسل النمو السياسي والاجتماعي والاقتصادي في هذا المجال الحيوي الغني بالطاقة وبالإرث الحضاري والثقافي الواعد. وكمراقب للسقف الممكن لتنمية شرق أوسطية لا ينبغي أن يفلت زمامها باتجاه الاستقلال السياسي والاقتصادي والثقافي. والحل إذن: شرق أوسطية يديرها عقل «صهيوني» بالوكالة. ليس بوصفه انشطاراً وظيفياً لعقل يهو - مسيحي (Judeo-critien) يعاد استدماجه وتركيبه في صورة إلحاق للمنطقة وتتبيع سياسي، حيث القاعدة السوسيولوجية لهذا الكيان الصهيوني ترتبط بالثقافة الغربية. وهو ما يشكل مقدمة لاندماج المنطقة في العهد الشرق أوسطي، بوصفه عهداً «صهيونياً» منشطراً سرعان ما يطلب استدماجه التاريخي، اليهو - مسيحي. لتصبح الخدعة واضحة للعيان، تذويب «يهو - مسيحي» غربي، لمنطقة الشرق الأوسط، لن تكون فلسطين فيه إلا مفتاحاً لخارطة طريق طويلة الأمد:

شرق أوسط، نعى عليه برنار لويس أن يكون الإسلام رابطة له. ليرهص إلى شرق أوسط يهو - مسيحي مندمج في حضارة الغرب (= بوصفها يهو - مسيحية). وقد يكون العرب والمسلمون في هذه اليوتوبيا، قطعاناً لتشكيل أوسع قاعدة للشغيلة أو مستلبين في ملهيات مجتمع الاستهلاك ومنظومته المغلقة. فإلى أي حد يمكننا اعتبار «الإسلاموفوبيا» تعويضاً يخفي وقائع، لعلها الأشد خطورة على المجتمع الغربي.. وإلى أي حد يمكننا اعتبار الإسلاموفوبيا بديلاً حاجباً «لليهوفوبيا».

الإسلاموفوبيا والـ «نحن»:

إذا كان للاستشراق، والإعلام المعادي الإسلامي في الغرب دوراً كبيراً في خلق هذا الوهم المتنامي (= أي الإسلاموفوبيا)، فهل هذا يعني أننا نحن العرب والمسلمين، لا يوجد لنا رصيد من هذا التمأزق؟ لا مجال لتبرير الصورة الخاطئة والغالية التي يقدم بها الإسلام اليوم إلى العالم. لقد مضت قرون أليمة على عالمنا العربي والإسلامي، كان كل شيء مرفوض وقبيح، يتمّ باسم الإسلام.

فالتخلف والاستبداد والعنف والجهل.. كلها آفات وجدت من يبررها أو يحاكمها باسم الإسلام. وبينما ظل النظام التربوي في كثير من بلاد العالم العربي والإسلامي يشكو من الخلل، ومن مخاطر التصنيف والكراهية والطائفة، بما ينتجه من اختلالات اجتماعية وآثار سلبية على السلم المجتمعي، لم تتبلور الإرادة السياسية لمثل ذلك، حتى داهمتنا

التحديات والإملاءات والاقتراحات الأجنبية. لتؤكد على أمر ظل مطلباً تاريخياً لطلائع الإصلاح والتنوير وعموم الشعب العربي والإسلامي. على أن القوى التي حمت معرات هذا النظام التربوي، هي الولايات المتحدة الأمريكية نفسها، التي حمت ودعمت الاستبداد والأمية وجرائم الحرب وفساد النظم في بلاد كثيرة من العالم.

نحو تأكيد حضور فاعل للعقل العربي والإسلامي:

«لنكن أو لا نكون»

وفي اعتقادي، أننا سنكون شاؤوا أم أبوا. لكن السؤال: كيف سنكون؟

ثمة مسلسل مما نسميه «العنف القرائي» الذي لم يغز أدبيات الاستشراق الوظيفي فحسب بل اجتاح العقل العربي نفسه محتوياً إياه في أغبى مفارقة، لعقل أكد على فصامية ناذرة وعن انقسام أسطوري أشبه ما يكون بانقسام شفة الأرنب البري في الأسطورة الهندية. هذا الانشرام الذي أمكن شتراوس من مقاربته لموقعية هذا الانشرام الأسطوري الرمزي في متخيل قد يمتد من مثنوية الخير والشر المتاخمين أو المندمجين في المجال السوسيو - ثقافي الوحشي وحتى لحظتنا الحداثية الفاوستية الموسومة بالانشطار المذكور، وبامتياز. الانشرام هنا، ليس تجادلاً مثنوياً على غرار «أهورا مازدا وأهرمن» الثنويين، بل الأمر هنا له علاقة بعقل «مستقيل» لكنه يملك أن يحاكم نفسه، بوصفه عقلاً في أزمة.

إن عنفاً «قرائياً» كهذا، يهدف تحقيق الإبادة الرمزية لكل ما هو (من وإلى) الكائن العربي. إذا كان العنف القرائي ينزع عن العربي عقله، ليستبدله بعقل يوناني أرسطي، تغييراً للثقافة العربية وتمزيقاً للخريطة الجغرو - سياسية للعالم العربي... هو نوع من الإبادة الرمزية، والاستبعاد المعنوي الذي لا يخلو من حالات التدمير المادي عند الاقتضاء، فما علينا إلا أن نؤكد حينئذٍ على عقلنا ووجودنا، إذ لا وجود من دون حضور عقل ولا عقل من دون وجود. إن التغيير المطلوب إنجازه في مجال الفكر العربي والإسلامي وأحوال العرب في كل الحقول المتصلة بالعمران، هو اللحظة الحاسمة في تحقيق نهضتنا المشروعة، نهضة هي وحدها من يملك إعادة بناء صورتنا في أعين العالم. فالإسلاموفوبيا هي أيضاً - حتى لا ننسى - ضريبة هزالنا في عالم لا يؤمن ولا ينصت إلا إلى درس القوة والتفوق.

حينما يحيي هنتنغتون ذكرى لينين (1)

بقلم: سيرج حليمي
ترجمة وتقديم: إدريس هاني

لا حاجة للمرء إلى كثير من الحفر فيما يكتبه اليوم أنصار الصدام بين الثقافات في الولايات المتحدة الأمريكية، فهو واضح بَيِّن في ملفوظاتهم المفعمة بالكراهية، والاستهتار بذلك النداء الذي ينبعث من قلب إنسانية معذبة، يربض أغلبها على ضفة الجنوب، كشريط ضاج بكل ما هو ممكن وغير ممكن من صور الضحالة، وهذا بالتأكيد لا يحجب عنا ما يكتبه وينادي به أنصار التسامح والحوار في المكان نفسه.

وربما كان ضفيفاً من ذلك النداء الإنساني الذي ينبثق من بين هذا الركام من الكراهية، فيه ما يذكي شيئاً من الأمل عند إنسان الجنوب، الإنسان الذي بدا لهنتنغتون مسلوب الحق في أن يحظى بالديموقراطية أو التنمية، طالما أن الاستقرار هناك يأتي نتيجة الجهل والتخلف والفقر، نحن إذن، على طرفي نقيض.. فما هو منشأ استقرار لهم، هو منشأ اهتزاز عندنا، إن التنمية والديموقراطية والحداثة، هي امتياز عرقي لا شأن لغير الغربيين به، بهذا المعنى علينا أن نخرج من الدورة الاقتصادية العالمية، وعلى المؤسسات الدولية أن تصبح غربية أكثر مما هي أممية، باختصار شديد: إن العالم في نظر هنتنغتون، يجب أن ينقسم عرقياً وثقافياً، وعلى الولايات المتحدة والغرب برمّته أن يعزز هذا الانقسام.

أجل، يمكننا أن نلمح ذلك الوجه الآخر في النداء الذي يعزز الأمل المنشود، ولكن لا بد من أن نتساءل: هل هي عملية انتقاء أم هو موقف تقدمه نظرية المؤامرة؟

إن ما يجعل الحديث عن الجانب الأسوأ فيما ينتج هناك، مطلوباً وموضوعياً، أمران:

الأول: كونها مقالات أو تقارير أو أعمالاً مقدمة أصلاً إلى دوائر القرار في السياسة الأمريكية، وهي فضلاً عن ذلك تهدف إلى المساهمة إن لم يكن الفوز بالاستئثار بتكوين رؤية نمطية عن الآخر في الاستراتيجية الأمريكية، الأمر الذي يجعلها أكثر قرباً من فرص التصريف السياسي في شكل تدابير سياسية واقتصادية وعسكرية... ولذا، تبدو قيمة ما يقدمه تفوق غيرها مما لا يجد طريقه إلى حيث دوائر القرار تلك، أو حتى الإمكانات التي من شأنها أن تجعله خطاباً منتعشاً داخل الرأي العام.

(1) Le monde Diplomatique, n 597 Décembre 2003.

تظل أعمال أمثال الراحل إدوارد سعيد أو نعوم تشومسكي على الهامش، فيما يبدو المتن السياسي والإيديولوجي امتيازاً لفئة معروفة بحسها الانزوائي، أو كراهيتها وأصوليتها الثقافية والسياسية في تموقعها من العالم، وهنا تحتل الواجهة أسماء نظير برنار لويس أو هنتنغتون أو فوكوياما، أو فلدمان، أو فريدمان. . .

الثاني: كونها أفكاراً تروج داخل دولة عظمى لا يجمع بينها سوى خيمياء المصلحة المادية، وهي تستبدل عمق الإحساس بالأوطان وعراقة المنابت، بالاحتفال بالقوة المؤسطرة، دولة الأصوليات بامتياز، الأصولية السياسية والثقافية والدينية. . .

وقد يكون هذا أمراً طبيعياً بالنسبة لدولة ليس لها تاريخ تستطيع أن تفخر به، بوصفه وطناً تشهد تربته على انبثاق أوائلها، حيث يحتفظ لها التاريخ بأسوء أشكال العنف الذي قام عليه شمل كيانها، كحدث استيطاني استنسخ كياناً أوروبياً جديداً على أنقاض أمة أبيدت عن بكرة أبيها.

وسوف يذكرنا المقال الآتي، بأن الولايات المتحدة، لم تشهد ثورة اجتماعية تصلح نموذجاً لدول الجنوب الآخذة في الحداثة والنمو، بل لقد شهدت حرب استقلال عن الدولة الأم، بعد أن تباينت المصالح فيما بين المستوطنين وآبائهم الأصليين في دول الميتروبول، وعليه، لنا جميعاً أن نتخيل ما يمكن أن يحدث فيما لو استبدت أفكار وعقائد تحتفل بالكراهية في دولة كهذه، تملك اليوم أكبر احتياطي من أسلحة الدمار الشامل، ضد دول تملك أكبر احتياطي للطاقة؟! بل ماذا سوف نتوقع، إن كان المسيطرون على القرار هم من أولئك الذين جمعوا في جعبتهم أقسى الأصوليات الدينية والحنين الذهاني لآرماجيدون، وبين عجرفة المجدفين في بحيرات الذهب الأسود، المتحولين من صيادي الجوائز رعاة البقر التائهين في براري تكساس إلى صيادي جوائز داخل مصارع الاستثمار في الطاقة، أجل، ماذا عسى المرء أن يتوقع فيما لو استبدت مثل هذه الأفكار والمواقف والعقائد بإجماع أمة تمتلك أفتك أسلحة الدمار الشامل؟!

إن التركيز على مثل هذه الخطابات الديماغوجية التي تقوم على نظرية المؤامرة، والتي تفسد على أصحابها أمورهم وتجعلهم لا يعون ما يقولون، حيث تصبح نظرية المؤامرة أحياناً مؤامرة جديدة ضد عقلنا ووعينا، وضد قدرتنا على استيعاب حقيقة ما يجري حولنا. . . إنه ليس ضرباً من الوفاء لنظرية ندرك ما لها وما عليها، بل هو استباق لما يمكن أن يحدث، إن لم نتوقف عندها ملياً بالتحليل والنقد.

إن إنسانية حرة كريمة، لها أن تثبت وجودها في الجنوب كما في الشمال جديرة بأن تستفزها أفكار ومواقف كتلك التي تجد لها طريقاً إلى سياسات الدول ووعي الرأي العام، تلك هي رسالة الإنسان الخالدة تجاه الإنسان الأخير!.

النص المترجم: سيرج حليمي

لا يزال كتاب «النظام السياسي في المجتمعات طور الانتقال» المنشور سنة 1968م، لصمويل هنتنغتون، كتاباً للتدريس في الولايات المتحدة، بمثابته كتاباً نموذجياً للعلوم الاجتماعية[1]. فهو عمل غني بالدروس بالنسبة لـ Nation Building، بما في ذلك مستشارو جورج بوش.

يرفض الكاتب سذاجة «المثاليين» المراهنين على مدى استعداد شعوب الجنوب لتقليد «النموذج الأمريكي»، وعلى خلاف ما نادى به كل رؤساء الولايات المتحدة، يشرح قائلاً: «ليس هناك غير الشيء اليسير الذي يمكن أن تقدمه التجربة الأمريكية للدول الآخذة في التحديث، فلم تكن الثورة الأمريكية ثورة اجتماعية على غرار الثورة الفرنسية أو الصينية أو المكسيكية أو الكوبية، لقد كانت حرباً للاستقلال، ومع ذلك فهي لم تكن حتى حرباً للاستقلال قادها السكان الأصليون ضد غزاة أجانب، بل لقد كانت حرب المستوطنين ضد دولهم الأم، إن كان ولا بد من عقد مقارنة صحيحة لذلك، فالأولى الحديث عن حرب المستوطنين الفرنسيين ضد الجمهورية، أو الروديسيين ضد المملكة المتحدة»، إنه من الصعوبة أن يبدو المرء قاسياً.

كان هنتنغتون قد دحض، من خلال منحه امتيازاً لدور المؤسسات السياسية، الفكرة التي تقدم بها جون كينيدي - الفكرة التي سيستعيدها بعد ذلك كل من الرئيس كارتر وكليتون -، مفادها أن التجارة والتعاظم والسلم والديموقراطية تنمو بالتوافق، وعلى عكس من ذلك، يرى هنتنغتون، أن «الحداثة السياسية» ليست بمثابة المتغير في تقويم «التنمية الاقتصادية»، إلا أنه «في الدول الآخذة في التحديث، حيث الحكومة واقعة تحت رحمة مثقفين فوضويين، وضباط عنيدين وطلبة غوغاء»، تغيب السلطة، مما يتيح لـ «الشيوعية» المجال لانتهاز الفرصة.

وسوف تنتهي دراسة هنتنغتون الأكثر حفراً، والقائمة على شلال من الأمثلة والإحصائيات، ومن حيث اشتغالها ابتداء بمسألة «الاستقرار» والنظام الاجتماعي، إلى استنتاج أن الولايات المتحدة ليس لها، قسراً، المصلحة في تشجيع الإقلاع الاقتصادي للدول المحرومة.

إن فكرة كون الفقر هو من يغذي العنف، تبدو مع كل ذلك، فكرة بسيطة بالنسبة

---

(1) Les citations, **Huntington, Politico order in changing Sociéties,** yale university press, 1968, Les citations qui Suivent sont tirées de cet ouvrage.

لهنتنغتون: «إذا كانت الدول الفقيرة لا تتمتع بالاستقرار، فليس ذلك لأنهم فقراء، بل لأنهم يحاولون أن يصبحوا أغنياء، إن مجتمعاً تقليدياً محضاً، هو في الوقت نفسه مجتمع فقير وجاهل ومستقر».

لقد استند الكاتب على تصنيفات البنك الدولي التي كانت قد أفادتها خلال تلك الحقبة، النظريات التي كان يحاربها (النظريات التي تربط بين المعركة من أجل «الديموقراطية» والتنمية)، للبرهنة على أن الدول الفقيرة هي الأكثر هدوءاً في الواقع - بمعنى أنها الأقل تهديداً من قبل «الشيوعية» - من تلك الدولة التي ينفجر فيها النمو، وكمثال على ذلك، في سنة 1966م «كان احتمال حدوث ثورة في دول أمريكا اللاتينية غير الفقيرة، يفوق مرتين الدول الفقيرة».

كذلك لما أطلق كينيدي أولئك الشباب «حماة السلام» - (Peace corps) - للانقضاض على أمم العالم الثالث، شارحاً ذلك: «ليس عدونا هو الفقر واليأس والجمود»[1]، لقد بدا نقده من «هارفارد» أكثر ارتياباً من نتائج هذا النوع من التشخيص للمصالح الجيو - استراتيجية الأمريكية.

وفضلاً عن ذلك، لم تكن «الديموقراطية» تمثل شاغله الأساسي، فعلينا دائماً أن نختار: «على غرار الدول الأوروبية في القرن (17)، يمكن أن تتمتع الدول غير الغربية، بالتحديث السياسي أو التعددية الديموقراطية، لكن لا يمكنها تحقيق الأمرين معاً، على وجه عام». [. . .] ففي تقرير اللجنة الثلاثية التابعة للدول الغربية سنة 1975م، ظهر هنتنغتون مهووساً إلى حد ما بالنمط الذي يكتب عنه: «إن العملية الفعالة لنظام ديمقراطي ما، يتطلب بشكل عام قدراً من اللامبالاة وعدم المشاركة من قبل بعض الأشخاص والجماعات»[2]، إنه هاهنا يفكر في الولايات المتحدة.

يدافع هنتنغتون عن موقعه الجامعي بقوة، مسلّماً بفكرة كون الديموقراطية على الطريقة الأمريكية مترتبة عن النمو الاقتصادي تعود إلى أصل القبول بالخصائص التابعة لنظامها، أي إلى علم السياسة. إلا أن البروفيسور في جامعة هارفارد، يرفض أن تصبح هذه الأخيرة منتجاً للاقتصاد وللقوى الاجتماعية شأن هذا الاقتصاد البالغ النشاط.

ونظراً لكونه يمنح الأولوية للبنى السياسية، كان يبدي إعجاباً بلينين، كمنظر للسلطة والاستيلاء عليها، سواء تعلق الأمر بسلطة الحزب أو سلطة الدولة، (وهو هنا يقارن بينه وبين ماديسون)، في الوقت نفسه الذي يسخر فيه من ماركس، «السياسة البدائية»: «إذا

(1) Kaspi, **Kennedy ou les mille jours d'un président,** Armand Colin, Paris Cité par André 1993.

(2) press, New York Samuel Huntington, **the Crisis of Deuocrary,** New York university, 1955.

كانت الدولة واقعاً، وكما يؤكد الماركسيون، هي «اللجنة المركزية للبرجوازية» فلن يكون لها بعدئذ كمؤسسة، أي قيمة تذكر. . . ».

لقد عبرت السطور الأولى من كتاب هنتنغتون عن هاجسه: «إن التمايز السياسي الأكثر أهمية بين الدول، لا يتعلق بأشكال حكوماتهم بقدر ما يتعلق بمستوى حكوماتهم (. . .) إن للولايات المتحدة وبريطانيا العظمى والاتحاد السوفياتي، أشكالاً مختلفة من الحكومات، إلا أنه في جميع هذه البلدان الثلاثة، توجد حكومة تحكم».

إذا ما تمّ في تحليلات هنتنغتون استبدال «الشيوعية» بـ «الإسلامية»، سنجدنا أمام استنتاج مفاده أن الولايات المتحدة كانت قد فشلت في أفغانستان وكذا العراق، إنها لم تكثرت أبداً بالمؤسسات السياسية، ولم تبحث عن سبل خلق سلطة وطنية شرعية، لقد فوضت الأمر إلى القبائل والعصب، ورضيت بالعمائية.

لقد أخضعت المستقبل - والسلم المدني - إلى نوع من الإقلاع الاقتصادي المحتمل للدول التي تحتلها، إلا أن هنتنغتون كان قد قدر في 1968م، أن: «الوظيفة السياسية للشيوعية ليست كامنة في قلب السلطة، ولكن وظيفتها تكمن في ملء الفراغ الناجم عن غيابها».